

ANDRÉ LUÍS SCAPIN

O AMOR COMO SUPLÊNCIA À RELAÇÃO SEXUAL

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Fernando Aguiar Brito de Sousa (orientador)

Prof. Dr. Carlos Augusto Monguilhott Remor

Prof^a. Dr^a. Ivanir Barp Garcia

Prof. Dr. Sérgio Scotti

Florianópolis, 29 de junho de 2006

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Fernando Aguiar Brito de Sousa, meu orientador nesta dissertação. Agradeço às muitas orientações, à sua disposição permanente ao trabalho e à confiança em mim depositada. Agradeço especialmente ao incentivo que recebi nos momentos de impasse ao longo da produção desta dissertação.

Aos demais membros da banca, os psicanalistas Carlos Augusto Monguilhott Remor, Sérgio Scotti e Ivanir Barp Garcia por terem aceitado o convite para compor a banca da defesa desta dissertação.

Aos amigos e colegas da Maiêutica Florianópolis – Instituição Psicanalítica, especialmente aos psicanalistas Carlos Augusto Monguilhott Remor e Tânia Vanessa Nöthen Mascarello.

Aos meus pais, Tarcísio Luiz Vendruscolo Scapin e Hermelita Lourdes da Cas Scapin, por todos esses anos.

Aos amigos Marlos Gonçalves Terêncio, Octavio Ribeiro de Castro, Sidinei Barbosa Alves e Amanda Motta.

Ao psicanalista Luiz Vitório Cichoski pela amizade, pelas contribuições a esta dissertação e, principalmente, por ter-me apresentado a esta *peste* chamada psicanálise.

À psicóloga Maria Eli Scapin pela amizade e pelo incentivo.

Ao Vinícius da Cas Cichoski e Luís Paulo da Cas Cichoski pela ajuda com os gráficos e figuras.

Resumo

Esta pesquisa desenvolveu-se com o objetivo de examinar a proposição lacaniana de que o amor é o que vem em suplência à relação sexual. Inicialmente, realizou-se uma explanação sobre a sexualidade humana à luz da teoria psicanalítica: de acordo com as investigações psicanalíticas, a sexualidade do ser falante não é regida pelo instinto, mas pela pulsão, fator decisivo para que não exista a relação sexual entre dois seres humanos. Não há o Um da relação sexual, a relação sexual não cessa de não se escrever, ela pertence, portanto, ao registro do real. Em seguida, introduziu-se a temática do amor e argumentou-se a favor de uma separação entre o campo sexual – pulsional – e o campo amoroso – narcísico. O amor, por estar localizado na intersecção entre o simbólico e o imaginário, é produtor de sentido. No amor, o objeto é elevado à condição de necessário, ou seja, ele não cessa de se escrever. Dessa forma, o amor, ardilosamente, faz o sujeito crer na ilusão, mesmo que efêmera, da consecução da relação sexual. Entretanto, o amor, que por definição é engano, já que, ao amar, o sujeito quer, na verdade, ser amado, não consegue sustentar a ilusão do Um. Ele acaba revelando o que tem por função velar: não há relação sexual. Finalmente, foram pesquisadas duas modalidades de amor, o amor do obsessivo e o amor cortês, como ilustração da tentativa de suplência da relação sexual pelo amor.

Palavras-chave: psicanálise, amor, pulsão.

Abstract

This research was developed with the aim of examine the lacanian proposition that love comes to supplement the lack of sexual rapport. Firstly, an explanation has been realized about human sexuality by the light of psychoanalytic theory: according to the psychoanalytic investigations, the speaker being's sexuality isn't guided by instinct, but by drive, determinant factor for the non-existent the sexual rapport between two human beings. There is no the One of sexual rapport, it doesn't stop writing itself, so it belongs to the record of real. Following, the love issue were introduced and were argued in favor of the separation between the sexual field – drive – and the loving field – narcissistic. Love produces sense because it's localized in the intersection between symbolic and imaginary. In love the object is rised to the condition of necessary, what means, it doesn't stop writing itself. This way, love, cunningly, makes the subject believe in the ilusion, even if ephemera, of the existence of sexual rapport. Although, love, which by definition is mistake, because, loving, the subject wants to, actually, be loved, can't keep the ilusion of the One. It finish revealing what has by function to veil: there is no sexual rapport. Finally, two kinds of love were researched, the obsessive and the courteous one, as an ilustration of the attempt to supplement the sexual rapport by love.

Keywords: psychoanalysis, love, drive.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| Agradecimentos | ii |
| Resumo | iii |
| Abstract | iv |
| 1. Introdução | 07 |
| 2. A descoberta de uma sexualidade pulsional | 13 |
| 2.1. <i>A pulsão</i> | 17 |
| 2.2. <i>A gênese da pulsão</i> | 20 |
| 2.3. <i>A primeira experiência de satisfação</i> | 22 |
| 2.4. <i>Pulsão, desejo, amor</i> | 33 |
| 3. Amor conjunção pulsão | 36 |
| 4. Amor disjunção pulsão | 39 |
| 4.1. <i>O amor em À guisa de introdução ao narcisismo</i> | 42 |
| 4.2. <i>O amor em Pulsão e destinos da pulsão</i> | 47 |
| 5. Não há relação sexual | 57 |
| 5.1. <i>As fórmulas da sexuação</i> | 61 |
| 5.2. <i>O amor como suplência à relação sexual – parte I</i> | 70 |
| 6. Amor e desejo | 75 |
| 6.1. <i>O amor como suplência à relação sexual – parte II</i> | 75 |
| 6.2. <i>Luto e melancolia: a expressão do caráter necessário do objeto de amor</i> | 79 |
| 6.3. <i>A reciprocidade amorosa</i> | 82 |
| 6.4. <i>O narcisismo no amor</i> | 86 |

| | |
|---|------------|
| 7. O amor do obsessivo: a intrépida busca pela morte do desejo | 89 |
| 8. O amor cortês..... | 94 |
| 9. Conclusão | 102 |
| Referências | 107 |

1. Introdução

Não há relação sexual – *il n'y a pas de rapport sexuel*. Eis aí uma das bombásticas frases proferidas por Lacan. Esta, inúmeras vezes encontrada em sua obra a partir do final da década de 60 causou – e ainda causa – bastante perplexidade. Porém, como veremos, ela não é o que parece ser à primeira vista. No mínimo, por dois motivos: primeiro, a expressão *rapport sexuel*, em francês, vertida para a língua portuguesa por *relação sexual*, não deve ser entendida como ato sexual. Segundo – e isso explica o primeiro motivo – a palavra *rapport* designa proporção. À frente, veremos a quê isso nos leva.

O amor é o que vem em suplência à ausência da relação sexual, afirma Lacan (1985 [1972-1973]). Mais uma frase enigmática do psicanalista francês. Sendo o campo da sexualidade humana regido pela *pulsão* – inovação freudiana – seria o amor um dos destinos pulsionais? Em um de seus textos metapsicológicos, *Pulsões e destinos da pulsão* (1915), Freud dedica-se a apresentar a sua inovadora teoria das pulsões, embora a idéia de uma sexualidade humana pulsional e não instintiva já estivesse presente desde o início da psicanálise. Basta ler o revolucionário *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905). De qualquer forma, o referido texto de 1915 não trata apenas da pulsão. Parte do texto versa sobre o amor. Um texto, cujo título anuncia um conceito – pulsão – que certamente é trabalhado ao longo de suas páginas, mas que dedica grande parte de seu espaço a um outro tema – o amor. Veremos o que a própria estrutura do texto tem a dizer, ou pelo menos indicar, sugerir sobre o seu próprio conteúdo.

O termo pulsão empregado por Freud para designar o que é específico da sexualidade humana serve para demarcar uma ruptura entre a nossa sexualidade e a dos demais animais, cujo comportamento sexual é determinado pela biologia, pelo instinto. Em relação à sexualidade, o que se acreditava antes dos *Três ensaios sobre a sexualidade?*, pergunta Harari (1995). Ele mesmo responde: “*que la sexualidad se despertaba en la pubertad, que involucrava tan sólo al coito heterosexual, y que apuntaba a la reproducción. Pero Freud demostró lo contrario: al no contarse con una predefinición del sexo por parte del hablante, no hay relación sexual*” (HARARI, 1995, p. 151). Já temos aqui um dos indícios do significado de *não há relação sexual*.

Portanto, Freud depõe contra uma determinação sexual dada de início, ou seja, posiciona-se contra uma sexualidade determinada hereditariamente. Isso significa que nenhum ser humano

nasce homem ou mulher. Além disso, o ser falante tampouco assumirá seu sexo por um mero aprendizado cultural. Esse posicionamento fez de Freud não um naturalista, nem um culturalista, mas um psicanalista (ELIA, 2004). Sendo assim, o ser humano é marcado por uma *opacidade sexual*, expressão utilizada por Lacan (2000, [1975-1976]) para designar que não há inscrição de uma relação ou de uma proporção entre os dois sexos no inconsciente. Eis aqui mais uma pista que nos levará a entender o significado de *não há relação sexual*.

Ao denominar o ser humano de ser falante, Lacan demonstra por meio de sua própria escritura, a escritura própria ao ser humano. Só é humano o ser porque há uma linguagem que o constitui. “É a entrada na ordem simbólica que inaugura o desejo, diferenciando a espécie humana dos outros seres vivos” (FERREIRA, 2004, p. 12). Há uma ruptura, portanto, entre a ordem do humano e a ordem da natureza, motivo pelo qual o desejo humano não encontra correspondente no mundo natural.

A partir da invenção freudiana, o desejo passou a constituir o distintivo da radical singularidade de cada sujeito (GERPE, 2004). Mas em meio a um sexo perdido e a uma nova sexualidade, a humana, marcada pela pulsão e pelo desejo e distinta da sexualidade instintiva por uma falta de objeto pré-definido, onde entra o amor? “O amor surge como fruto de uma perda, perda de uma sexualidade natural, de um sexo animal [...] é na conjunção do desejo com seu objeto, como objeto inadequado do desejo, que irá surgir essa significação chamada amor” (PERES, 1998, p. 41). Sendo assim, existência do amor no ser humano só é possível em virtude de sua sexualidade pulsional, já que é esta que instaura a inadequação entre o desejo do sujeito e o objeto?

É em virtude da natureza – não natural – da sexualidade humana que o objeto sexual é perdido, ou seja, ele é perdido por estrutura e não em decorrência de algum acontecimento ou experiência da vida dos falantes (COUTINHO, 1998). É somente com a perda do objeto que seria aquele correspondente ao objeto da necessidade no reino animal e com o advento do objeto do desejo, que tanto o objeto da pulsão quanto o objeto de amor poderão se constituir, na medida em que são substitutos do objeto perdido do desejo. Assim, a perda desse objeto primordial promove uma nova ordem subjetiva (GERPE, 2004).

O objeto de amor se constituirá como uma construção imaginária com o intuito de encobrir, de obturar uma hiância estrutural – que é do campo sexual, por conseguinte, do campo da pulsão e do desejo – visando suprir uma relação impossível (GERPE, 2004). Essa

impossibilidade refere-se à inexistência de complementaridade na relação entre desejo e objeto, pulsão e objeto, ou ainda, entre dois seres falantes. Nesse sentido, pode-se falar do amor como uma tentativa de suplência à relação sexual.

O amor é essencialmente imaginário pois atribui ao objeto algo que, de fato, ele não possui (VALDIVIA, 1993). O Objeto de amor, então, é um objeto imaginário que ocupa o lugar daquele objeto perdido que, se existisse, poderia anular o impulso do desejo, satisfazendo, enfim, a falta a ser – *manque à être* – específica do sujeito falante. “*L’objet imaginaire en question est celui qui est supposé rétablir l’intégrité narcissique et la protéger contre tout ce qui la menace, c’est-à-dire la castration prix à payer pour l’accession au registre du langage*¹” (STEICHEN, 1990, p. 144). Tendo isso em vista, pode-se dizer que o amor torna a relação sexual possível?

Se o amado ocupa o lugar do objeto perdido, é porque ele é suposto detê-lo. Esta é a atribuição do amante ao amado e é um dos motivos pelos quais este será tomado como objeto único, imprescindível. Se, de fato, ele não o possui, não é devido a uma carência pessoal, uma vez que ninguém o possui. Esse desejado objeto está radicalmente perdido. Por isso, se não há complementaridade sexual, tampouco há complementaridade amorosa. A ilusão de um objeto insubstituível se desfaz.

De acordo com o que vimos, se o humano não fosse desnaturalizado em relação ao instinto, se não o tivesse subvertido, ele não teria na pulsão o cerne da sua sexualidade. Aliás, para ser mais exato, ele não seria humano. Poderíamos dizer que não haveria uma constituição de um sujeito – sujeito tal como o entendemos na psicanálise, sujeito do significante, sujeito do inconsciente, sujeito radicalmente singular. Haveria o mero desenvolvimento do indivíduo, apenas mais um entre os demais da espécie. Haveria uma diferença sexual na programação genética e esta seria herdada pelos indivíduos da espécie, de modo que haveria a complementaridade dos sexos – biológicos. Que não haja relação sexual entre seres falantes é devido a não haver desígnio instintivo algum a respeito da sexualidade, não haver nada previsto, prescrito, nem nada semelhante a isso. Dessa forma, se o amor vem em suplência à inexistência de relação sexual, ele existiria se tal complementaridade existisse?

¹ O objeto imaginário em questão é este que se supõe restabelecer a integridade narcísica e a proteger contra tudo aquilo que a ameaça, isto é, a castração, preço a pagar para o acesso ao registro da linguagem” (STEICHEN, 1990, p. 144).

Sendo assim, esta pesquisa desenvolveu-se com o objetivo de examinar a proposição lacaniana de que o amor é o que vem em suplência à relação sexual. Para abordar essa questão, uma vez que ela engloba dois campos separados, o campo do amor e o campo sexual, será realizada, primeiramente, uma explanação sobre a sexualidade humana à luz da teoria psicanalítica. Em seguida, será introduzida a temática do amor, também sob a ótica da psicanálise. Depois, será explicado o significado do aforismo lacaniano *não há relação sexual*, bem como o modo pelo qual o amor vem em suplência à ausência dessa relação. Por fim, serão apresentadas duas modalidades de amor, o amor do obsessivo e o amor cortês, como ilustração da tentativa de suplência da relação sexual pelo amor.

No capítulo 2, *A descoberta de uma sexualidade pulsional*, será apresentada a sexualidade pulsional do ser humano, condição para que a relação sexual não exista. Serão demarcadas as diferenças entre instinto e pulsão sexual. Desta, serão expostos seus quatro elementos, pressão (*Drang*), meta (*Ziel*), objeto (*Objekt*) e fonte (*Quelle*), sua gênese a partir do campo do Outro e o surgimento das pulsões sexuais apoiadas nas pulsões do eu. Será trabalhada a questão do surgimento do desejo e da demanda, também a partir da relação com o Outro, e a ausência de objetos pré-determinados para a pulsão e para o desejo. Será exposta a constituição do *objeto a* e a intervenção do Outro, que insere o *infans* no mundo humano por meio do significante que ele irremediavelmente porta. A entrada na criança no mundo da linguagem e alguns dos efeitos que isso comporta, bem como sua passagem de pré-sujeito à condição de sujeito, serão trabalhadas nesse primeiro capítulo. Será iniciado o questionamento das relações entre amor e pulsão e entre amor e desejo, que serão objeto de estudo ao longo desta dissertação. Será introduzida a proposta do amor como suplência à relação sexual, a definição lacaniana de amante e de amado e a origem da idéia de amor como fusão unificadora de dois seres.

No capítulo 3, *Amor conjunção pulsão*, será exposta a idéia de equivalência entre amor e pulsão sexual, ou seja, a idéia do amor como expressão das forças pulsionais. Regressaremos aos primórdios da vida do sujeito, momento em que as pulsões sexuais e as pulsões do eu ainda apresentam-se indiferenciadas. Nesse período, o objeto de amor e o objeto das pulsões sexuais coincidem. Em seguida, será exposto o momento em que o objeto de amor e o objeto das pulsões sexuais passam a ser distintos.

No capítulo 4, *Amor disjunção pulsão*, será defendida a idéia de amor e pulsão sexual – ou sexualidade – como campos distintos, posição adotada pelo autor desta dissertação.² Esta demonstra ser uma visão mais condizente com a afirmação lacaniana de que o amor vem em suplência à relação sexual. Entretanto, a sexualidade não é alheia ao amor; separar o amor das pulsões, uma vez que possuem estruturas diferentes, não nos permite eliminar alguns pontos de contato existente entre ambos. Será feita uma leitura de dois textos de Freud, *À guisa de introdução ao narcisismo* (1914) e *Pulsões e destinos das pulsões* (1915), nos quais serão privilegiados excertos fundamentais à compreensão do período em que o amor começa a surgir no ser humano. A partir deles, pretende-se apresentar algumas articulações e diferenças entre amor e pulsões. Serão expostos os protótipos anaclítico e narcísico de ligação com objeto na escolha amorosa. Também será explorada a questão da ligação entre amor e ódio. Justificar-se-á a freqüentemente confusão entre amor e sexualidade a partir de um conflito interno à própria teoria freudiana. Por fim, a pulsão será localizada no registro do *real* e o amor na intersecção entre o *imaginário* e o *simbólico*.

No capítulo 5, *Não há relação sexual*, será trabalhado em maiores detalhes o aforismo lacaniano expresso no título desse capítulo. Será apresentada uma possível origem freudiana para o aforismo em questão. Para a justificação da proposição que não existe a relação sexual, será discutida a fórmula da sexuação exposta por Lacan no seminário 20, que aponta para inexistência de um sexo dado *a priori*. Será exposta a questão da não representação da diferença sexual no inconsciente, bem como a idéia de que cada sexo se define em relação a um terceiro termo e não um em relação ao outro. Isso define, portanto, a dissimetria entre os sexos. Será trabalhada a impossibilidade do Um na relação sexual e uma introdução à noção de amor como suplência à relação sexual será realizada.

No capítulo 6, *Amor e desejo*, será discutida a idéia do amor como suplência à relação sexual. A relação sexual é o que *não cessa de não se escrever* e, sendo assim, pertence ao registro do real. Nesse nível, há uma falta radical de objeto. O encontro com um objeto se dá no registro do simbólico e produz uma recusa à inexistência objetual peculiar ao registro do real, ou seja, no simbólico, o objeto *cessa de não se escrever*, ele passa a existir. O registro imaginário intervém

² O maior espaço destinado à argumentação da separação entre o campo do amor e o campo pulsional, em detrimento à posição contrária, foi resultado da maior quantidade de material encontrado em defesa da idéia dessa separação, uma vez que esta parece ser a posição da maior parte dos autores – pelos menos dentre aqueles contemplados por esta pesquisa. A posição do autor foi fruto desta pesquisa, não estava dada no ponto de partida deste trabalho.

com a pretensão de estabilizar de maneira decisiva a relação entre sujeito e objeto, que, no registro real se apresentava impossível e, no registro simbólico, se caracterizava pela labilidade. O objeto no registro imaginário é aquele que *não cessa de se escrever*, isto é, é elevado à categoria de necessário. Será demonstrado que o amor está circunscrito na passagem do *cessa de não se escrever* ao *não cessa de se escrever*. Será explicada a oposição entre amor e desejo, pois o desejo visa e suporta a falta, enquanto o amor busca o objeto complementar supostamente capaz de obturá-la. A qualidade de objeto necessário atribuído ao objeto de amor será vista com facilidade no luto e na melancolia. Também serão tópicos discutidos nesse capítulo, a estrutura narcísica do amor, a reciprocidade amorosa e a metáfora do amor.

O capítulo 7, *O amor do obsessivo: a intrépida busca pela morte do desejo*, versará sobre o modo de amar do obsessivo, uma vez que expressa de forma evidente a oposição entre amor e desejo. O obsessivo busca de forma veemente afastar-se do encontro com a falta, ou seja, procura neutralizar tanto o seu desejo, quanto o de seu parceiro. Ele, com seu modo de amar, visa forjar de maneira forçada, uma forma de fazer suplência à relação sexual. Para isso, trabalha ativamente com o intuito de colocar seu amado no *lugar de morto*. Serão apresentadas algumas das estratégias utilizadas pelo obsessivo para mortificar o outro. É dessa forma que ele mantém a relação com seu parceiro na maior parte de sua vida amorosa.

No capítulo 8, *O amor cortês*, será apresentada o modelo de amor que Lacan identificou com a função de sublimação, inserindo na tradicional antítese amante-amado um terceiro termo que está para além do objeto de amor: o nada. Nessa função de sublimação, o amor cortês constitui-se como a modalidade de amor que melhor representa a tentativa de fazer suplência à ausência da relação sexual. Por isso Lacan afirmou que o amor por excelência é o amor cortês, pois, ao se supor que é ele que impossibilita a relação sexual, tenta-se encobrir que tal impossibilidade é estrutural e irremediável. Veremos nesse capítulo que o impossível do amor cortês tem como função velar o impossível da relação sexual.

2. A descoberta de uma sexualidade pulsional

Em pouco mais de um século de existência, a psicanálise já nos legou inúmeras contribuições e descobertas acerca do ser humano. Uma das mais marcantes diz respeito à sexualidade, cujo impacto, e certa dose de incompreensão, ressoa até hoje.

Freud descobriu a participação da sexualidade na etiologia das neuroses, inicialmente, como sedução. As histéricas lhe diziam ter sido vítimas de uma sedução sexual sofrida na infância e praticada por um adulto. Este, usando de seu poder real ou imaginário, abusava da criança, reduzida a uma posição passiva (ROUDINESCO, 2000). Freud preferiu acreditar nas histórias contadas pelas histéricas a permanecer na atitude clássica dos médicos de sua época, que consideravam a histeria um grande fingimento e que, conseqüentemente, não deveria receber nenhuma importância (MEZAN, 1993). A partir disso, ele formulou a hipótese de que as lembranças dolorosas relacionadas à brutalidade sofrida eram recalcadas, ou seja, tornadas inconscientes. Como consequência desse acontecimento traumático, dessa violência moral e física sofrida na infância, teríamos a irrupção da neurose histérica no adulto, sendo seus sintomas o retorno do conteúdo reprimido.

No entanto, Freud nunca propôs uma ligação linear entre o trauma da sedução e o aparecimento da neurose. De fato, a situação traumática não é a vivência em si – a agressão sexual praticada pelo adulto –, mas a *recordação* dela em virtude de uma segunda vivência. Esta segunda cena não é necessariamente sexual, mas, por possuir alguns pontos análogos à primeira, produz, por associação, a reativação desta. O trauma derivaria da conjunção destas duas cenas, fazendo com que a primeira delas, que possui um conteúdo sexual, mas que escapa à criança e que, portanto, não é em si traumática, receba um valor excepcional. Esse é o mecanismo da *Nachträglichkeit* ou *après-coup*, essencial para entendermos a concepção psicanalítica do funcionamento psíquico. Assim, a lembrança reativada será fonte de desprazer e, por conseguinte, será reprimida. No inconsciente, ela permanece viva e busca uma forma de expressão, o que consegue por meio dos sintomas neuróticos (MEZAN, 1993). Essa hipótese de que a neurose teria como origem um abuso sexual real, apoiada não só nas evidências clínicas, mas também em uma realidade social, foi elaborada por Freud entre 1895 e 1897.

Entretanto, essa formulação teórica mostrou-se insuficiente, pois, tomando-a como fundamento da neurose, Freud não conseguia levar as pacientes que atendia ao término do tratamento, seja por desistência destas ou por conseguir obter resultados mais satisfatórios, mesmo que parciais, por outras vias (GAY, 1989). Além disso, ele descobriu que suas histéricas, se não lhe contavam a verdade... tampouco mentiam. Para resolver essa contradição, Freud distanciou-se das evidências e percebeu duas coisas: primeiro, que as mulheres inventavam, mesmo sem mentir ou simular, os atentados dos quais diziam ter sido vítimas e, segundo, mesmo que tais abusos tivessem ocorrido de fato, não explicavam a irrupção da neurose (ROUDINESCO, 2000).

Assim, Freud substituiu a teoria da sedução pela da fantasia³, resolvendo o enigma da etiologia sexual na histeria: mesmo que houvesse um acontecimento real, as causas sexuais envolvidas na neurose eram fantasísticas, uma vez “que não há indicações de realidade no inconsciente, de modo que não se pode distinguir entre a verdade e a ficção que foram catexizadas pelo afeto⁴” (FREUD apud. MASSON, 1986, p. 265-266). Em outras palavras, como no inconsciente não há marcas de realidade, não há como fazer uma oposição entre verdade, de um lado, e ficção emocionalmente carregada, de outro. Dessa forma, os relatos de sedução – que persistiram na fala das histéricas, já que estas não receberam a notícia da mudança na teoria – passam a ser compreendidos como conseqüências de “fantasias de desejo”, que expressam tendências edípicas, mas que são apresentadas como se tivessem ocorrido na “realidade exterior” (MEZAN, 1993). Portanto, as lembranças reveladas pelos pacientes eram, pelo menos parcialmente, obras de sua imaginação (GAY, 1989). Elas não haviam acontecido na realidade,

³ Embora tenha reconhecido sua teoria da sedução sexual como um erro, Freud insistia que nem tudo que escrevera na década de 90 – do século XIX – deveria ser rejeitado. O que ele abandonou foi a teoria da sedução como explicação geral da origem das neuroses. Mesmo não acreditando de forma ingênua nas histórias de suas pacientes, como fizera inicialmente, ele não desconsiderou que o “moderado burguês de casaca” fosse capaz de graves agressões sexuais. Mesmo que aparecesse com reservas na literatura médica, os abusos sexuais contra meninas já vinham sendo debatidos em público desde o começo do século XIX (GAY, 1989). Além disso, mesmo após o abandono de sua teoria inicial sobre a gênese das neuroses, Freud não renunciou a um dos frutos desta teoria, isto é, ao mecanismo da *Nachträglichkeit* como maneira de conceber a temporalidade psíquica (MEZAN, 1993).

⁴ A impossibilidade de distinção entre a verdade e a ficção, conseqüência da falta de indicações de realidade no inconsciente, bem como seu insucesso em levar suas pacientes a um final de análise e a possibilidade de explicar seus sucessos parciais por outras vias, foram razões que levaram Freud a desacreditar em sua *neurótica* – modo como ele chamava sua teoria da sedução. Além disso, outros motivos para tal descrença podem ser encontrados na famosa carta de 21 de setembro de 1897, enviada de Freud para Fliess. Um deles é que, na totalidade dos casos de neurose, o pai, inclusive o de Freud, teria que ser acusado de pervertido. Entretanto, Freud descartou a hipótese de que os atos perversos por partes dos pais pudessem ser tão freqüentes quanto teriam que ser caso mantivesse sua teoria da sedução (MASSON, 1986).

no passado distante da vida infantil; entretanto, seus efeitos – os sintomas – eram verdadeiros e conferiam às fantasias o estatuto de verdade.

Dessa forma, se num primeiro momento temos um acontecimento traumático na vida sexual infantil – teoria da sedução –, gradativamente descartado, ou pelo menos reduzido em sua frequência e diminuído em sua importância, num segundo momento temos a própria sexualidade como traumática – teoria da fantasia sexual – e isso para qualquer sujeito. Essa mudança na teoria freudiana marca uma característica fundamental da sexualidade humana, pois “não se trata de que tenha havido trauma sexual na infância do sujeito, mas sim de que a estrutura da sexualidade é, ela própria, sejam quais forem os acontecimentos históricos, essencialmente traumática” (JORGE, 2002, p. 21). Com isso, Freud arquiteta uma teoria da sexualidade extremamente diferente de todas as que foram construídas pelos cientistas do fim do século XIX (ROUDINESCO, 2000). É distinta de todas que existiam até então, pois ele colocou em cena um novo conceito em conexão com sua teoria da sexualidade: o inconsciente, uma vez que as fantasias presentes na vida sexual infantil não pertencem à esfera consciente; elas não são falsas nem verdadeiras, entretanto possuem pleno vigor naquilo que Freud nomeou de *realidade psíquica* – *psychische Realität*.

A sexualidade freudiana [...] articula-se no inconsciente, não se fundamenta em processos bioquímicos visando a reprodução da espécie, não é baseada no instinto, tendo exigido a criação de outra categoria – a de pulsão – para articulá-la. É, enfim, a sexualidade do falante, que se estrutura através do significante (ELIA, 2004, p. 64).

Mais que descobrir a sexualidade subjacente às neuroses, Freud redimensionou o conceito de sexualidade. Para a psicanálise, o termo sexualidade não se reduz ao ato sexual e sua função não se esgota no objetivo de perpetuar a espécie. Em outras palavras, a sexualidade humana não responde somente a estímulos e fins biológicos ou fisiológicos. Aí está um dos grandes avanços proporcionados pela psicanálise para a compreensão da condição humana, a saber, que sua sexualidade não é mais regida pelos instintos, ela é pulsional. “Com efeito, a teoria freudiana da sexualidade pressupõe a existência primária de uma atividade sexual pulsional e fantasística” (ROUDINESCO, 2000, p. 73). Com a introdução do termo *Trieb* (pulsão), Freud aponta para um divisor de águas entre a sexualidade humana e a vida sexual dos outros animais.

Contudo, a inovadora concepção freudiana da sexualidade quase foi desvirtuada. O conceito de pulsão apareceu pela primeira vez nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905). Freud estabeleceu esse conceito diferenciando-o do conceito de instinto, a fim de teorizar sobre o que é específico da sexualidade humana. Entretanto, essa distinção conceitual fundamental não foi considerada por muitos psicanalistas e, conseqüentemente, pelos tradutores da obra de Freud, até que Lacan resgatasse a diferença conceitual entre pulsão e instinto (JORGE, 2002). Como exemplo, a edição *Standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, traduzida diretamente da versão norte-americana, traz o termo *Trieb* traduzido por instinto (*instinct*, em inglês).

Assim, até a intervenção de Lacan, houve uma homogeneização dos dois conceitos, barrando a compreensão da singularidade e da inovação daquilo que Freud introduziu com o conceito de pulsão (JORGE, 2002). Essa homogeneização apagaria uma dos conceitos fundamentais da psicanálise – a pulsão – e levaria a teoria freudiana da sexualidade a uma concepção puramente biológica da sexualidade humana, causando um retrocesso justamente em um dos pontos precípuos da teoria e prática psicanalítica. De acordo com Harari (1990a), *Trieb* é um conceito inédito que revolucionou a teoria, de modo que traduzi-lo por instinto põe por terra o edifício freudiano.⁵

A pulsão é um conceito radicalmente novo e utilizado para abordar a sexualidade humana. Mesmo sendo introduzido no *Três ensaios...*, esse conceito foi antecipado por Freud no *Projeto para uma psicologia científica* (1895), ao descrever a existência de estímulos endógenos na sexualidade⁶. Além disso, antes dos *Três ensaios...*, as pulsões apareciam sob outros nomes, como, por exemplo, excitações, idéias afetivas e impulsos anelantes (STRACHEY apud.

⁵ Segundo Harari, a distinção entre instinto e pulsão não é uma questão de meros vocábulos, pois, para além da diferença conceitual, seus efeitos se fazem sentir na clínica. Ao utilizar-se o conceito de instinto, a direção da cura estará orientada a operar de acordo com o *desejo de um analista, não do analista* (Harari, 1990, grifos meus). Ainda segundo esse autor, uma concepção instintiva da sexualidade implicaria um tratamento no qual o paciente seria levado a buscar um objeto adequado a seu instinto. Para isso, o suposto analista faria interpretações apontando para dificuldades neuróticas que impossibilitariam um bom acoplamento do sujeito com o objeto. Esse suposto analista, por exemplo, diria a seu paciente que ele não pode se dar bem com uma determinada mulher, da qual se queixa na sessão, “*porque suponen que el instinto genital de un hombre condice con una determinada mujer con la que debería poder llevarse bien*” (Harari, 1985, p. 39).

⁶ Excerto do *Projeto...* referido no corpo do texto : “À proporção que [aumenta] a complexidade interior [do organismo], o sistema nervoso recebe estímulos do próprio elemento somático — os estímulos endógenos — que também têm que ser descarregados. Esses estímulos se originam nas células do corpo e criam as grandes necessidades: fome, respiração, sexualidade” (FREUD, 1987 [1895], p. 316).

FREUD, 2004 [1915a]). Mas então qual é a definição deste conceito que marca o que é próprio da sexualidade humana e rompe com a sexualidade instintiva, inerente aos outros animais?

O mecanismo instintual manifesta-se nas inúmeras espécies animais pelo desencadeamento de algum comportamento ou função biológica, de acordo com padrões rígidos definidos previamente pelas leis da hereditariedade genética e que permanecem imutáveis para os indivíduos pertencentes a uma mesma espécie. O instinto visa um objeto específico e não aceita substitutos para este, uma vez que ele é pré-determinado pela genética. Segundo Harari (1990a), o instinto “tem um saber” referente à conservação, permitindo aos indivíduos de uma determinada espécie perdurar, assim como faz manter a espécie por meio da descendência.

Por outro lado, ao longo dos anos de seu trabalho clínico, Freud se deparou com uma sexualidade humana absolutamente diversa daquela encontrada no mundo animal. A sua teoria das pulsões surge como o resultado “de uma sexualidade que se manifesta sob uma aparência errática e subdita a uma lógica diferente daquela que rege os instintos animais” (JORGE, 2002, p. 21). Freud, já nos *Três ensaios...*, insistia que a sexualidade humana é essencialmente aberrante, ou seja, ela é pervertida em relação à função biológica da reprodução. “O que a pulsão sexual visa não é a reprodução, mas a satisfação” (GARCIA-ROZA, 1986, p. 13). Assim, a sexualidade humana não pode ser inserida no mundo natural, uma vez que ela está inexoravelmente submetida ao simbólico, e este é parte integrante da cultura, não da natureza. Enquanto o instinto é universal, ou seja, apreende todos os membros de uma espécie, a pulsão diz respeito a uma “fórmula” singular, respeita a singularidade da constituição do sujeito, não o caracterizando como um mero indivíduo da espécie, tal como faz o instinto (HARARI, 1990a).

2.1. A pulsão

A pulsão é uma produção teórica, uma invenção de Freud, não uma descoberta. Ele percebeu uma sexualidade polimorfo-perversa em seus pacientes, ou seja, uma sexualidade caracterizada pela flexibilidade de se satisfazer com diversos objetos, de diversas formas, em diversas partes do corpo e que perverte o fim natural da reprodução em prol da satisfação. Para dar conta dessa sexualidade humana, demasiada humana, ele inventou o conceito de pulsão, *Trieb*.

Freud (2004 [1915a]) caracterizou a pulsão a partir de seus quatro elementos: pressão (*Drang*), meta (*Ziel*), objeto (*Objekt*) e fonte (*Quelle*).

A *pressão*, ou a característica de exercer pressão, é a própria essência da pulsão, sua propriedade universal. É o seu fator motor, a soma da força que ela representa. Segundo Lacan (1985 [1964]), a pressão é uma tendência à descarga de uma excitação interna, mas alerta para que não confundamos excitação pulsional com a pressão de uma necessidade, tal como a fome ou a sede, que também são internas. “A primeira coisa que diz Freud da pulsão é, se posso me exprimir assim, que ela não tem dia nem noite, não tem primavera nem outono, que ela não tem subida nem descida. É uma força constante” (LACAN, 1985 [1964], p. 157). Essa força constante (*konstante Kraft*) é o que há de essencial e característico em toda pulsão, o que nos permite diferenciá-la de qualquer função biológica, que é sempre comandada por um ritmo.

A *meta* da pulsão é a resolução de uma tensão interna, em outras palavras, é a satisfação resultante da suspensão ou diminuição da excitação presente na fonte pulsional. Apesar da meta de qualquer pulsão ser sempre a mesma – a satisfação, embora nunca totalmente alcançada – os caminhos para alcançá-la são inúmeros.

A *fonte* corresponde ao processo somático em alguma parte do corpo ou em algum órgão e do qual se origina uma excitação representada no psiquismo pela pulsão⁷. Embora a pulsão deva sua existência a sua origem na fonte somática, sendo, portanto, a fonte o elemento de diferenciação entre uma pulsão e outra, ela só é reconhecível na vida psíquica por suas metas. Pode-se, a partir das metas pulsionais, inferir retroativamente quais são as suas fontes.

O *objeto* da pulsão é objeto pelo qual ela pode alcançar sua meta. Ele não é inerente à pulsão, sendo, portanto, seu elemento mais variável, o que significa dizer que não há um objeto pré-determinado para a pulsão; ele participa do processo pulsional em virtude de sua capacidade

⁷ Há, segundo Strachey (apud. FREUD, 2004 [1915a]), uma ambigüidade de Freud no que se refere ao uso do conceito *Trieb* (pulsão) e da expressão *Triebrepräsentanz* – representante pulsional. Em alguns momentos ele não confere nenhuma diferença entre o conceito *Trieb* e seu representante psíquico. É o caso, por exemplo, de quando descreve a pulsão “como um conceito-limite entre o psíquico e o somático, como o *representante psíquico* dos estímulos que provêm do interior do corpo e alcançam a psique, como uma medida da exigência de trabalho imposta ao psíquico em consequência de sua relação com o corpo” (FREUD, 2004 [1915a], p. 148, grifos meus). De acordo com essa definição, Freud considera a própria pulsão como sendo o representante psíquico de forças somáticas. Contudo, há momentos em que ele sublinha uma diferença bastante marcante entre esses dois termos. Por exemplo, ao escrever que “um instinto [pulsão] nunca pode tornar-se objeto da consciência – só a idéia que o representa pode. Além disso, mesmo no inconsciente, um instinto [pulsão] não pode ser representado de outra forma a não ser por uma idéia. Se o instinto [pulsão] não se prendeu a uma *idéia* [representação] ou não se manifestou como um *estado afetivo*, nada poderemos conhecer sobre ele” (FREUD, 1987 [1915], p. 203, grifos meus). Ou ainda, quando afirma que além das representações – idéias – serem representantes pulsionais, “entra em questão outro elemento que também representa a pulsão” (FREUD, 2004 [1915b], p. 182), que são os afetos. No caso desses último dois exemplos, a pulsão não é mais tratada como o representante psíquico dos impulsos somáticos, mas como sendo algo não-psíquico, fazendo-se representar no psiquismo por seus dois representantes: as representações ou idéias (*Vorstellungen*) e os afetos – *Affekts*. Segundo Strachey (apud. FREUD, 2004 [1915a]), a noção de que a pulsão só se torna conhecida por meio de seus representantes é a que predomina na obra freudiana.

de proporcionar a satisfação. Esse lugar vago para o objeto tanto pode ser ocupado por um objeto do mundo externo quanto por uma parte do próprio corpo. Além disso, há a possibilidade de uma infundável substituição de um objeto por outros.

O objeto é aquilo que, segundo Lacan (1985 [1964]), deve ser contornado pela pulsão em seu circuito, percurso circular que tem origem e chegada em um mesmo ponto: a fonte pulsional, a zona erógena. Embora o circuito da pulsão consista em tangenciar o objeto, ela não é uma ação dirigida ao objeto. Para esclarecer esse ponto, aprofundar o entendimento acerca dos elementos da pulsão e, ao mesmo tempo, marcar mais uma vez a distinção entre pulsão e instinto, apresentarei uma citação que, apesar de extensa, é pertinente por conseguir condensar esses propósitos:

...o instintual procederá deste modo: da fonte, a pressão impulsionará o instinto para a obtenção de *seu* objeto. Encontra-o, incorpora-o de alguma forma e consegue finalmente a sua satisfação. No circuito pulsional, as coisas não são assim, o que acontece é um retorno efetuado sobre a mesma zona erógena, sem a famosa incorporação. O objeto não é o fim [meta] da pulsão; é aquilo mediante o qual a pulsão consegue sua satisfação na zona erógena. A satisfação tem lugar na fonte; a obtenção da satisfação consiste precisamente na suspensão da estimulação local da zona erógena. O que se produz aqui, portanto, é um caminho de ida e volta, um ‘fazer-se’: chupar, defecar, olhar, ouvir (HARARI, 1990a, p. 211).

As diferenças entre instinto e pulsão apresentadas na citação acima podem ser graficamente representadas pelas figuras abaixo⁸, a primeira correspondendo ao percurso do instinto e a segunda, ao circuito da pulsão:

⁸ As duas figuras foram retiradas do livro *Uma introdução aos quatro conceitos fundamentais de Lacan*, de Roberto Harari, 1990, pela Papirus Editora, p. 210-211.

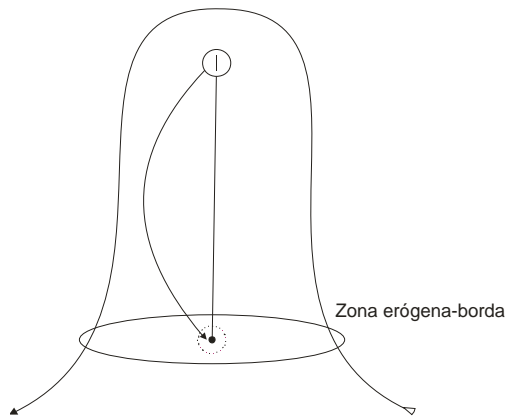


Fig. 1

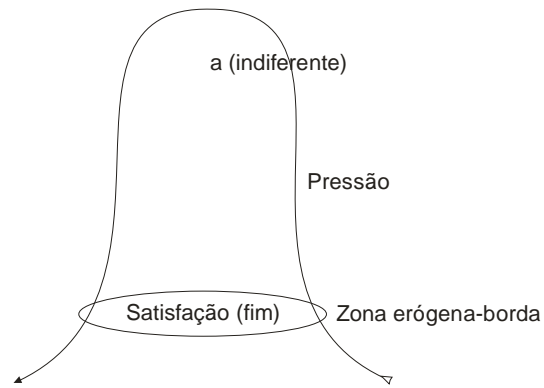


Fig. 2

Os quatro elementos da pulsão são disjuntos, isto é, podem ser separados uns dos outros, permitindo a formação de uma combinatória que possibilita inúmeras combinações entre eles (HARARI, 1990a). A partir dessa característica, Lacan (1985 [1964]), assemelha a pulsão a uma montagem, uma colagem surrealista, já que a montagem da pulsão se apresenta “sem pé nem cabeça”, no mesmo sentido em que se apresenta uma montagem numa colagem da vertente surrealista, ou seja, sem sentido, *non sens*. Dessa forma, os elementos da pulsão não carregam consigo nenhum modo pré-determinado de encaixe, nenhuma norma.

Porém, dado que a pulsão não é um atributo genético, como ela faz seu aparecimento ao longo do desenvolvimento ontogenético do ser humano? Vejamos agora a maneira pela qual a pulsão tem sua gênese no campo do Outro (HARARI, 1990a).

2.2. A gênese da pulsão

Para resolver a questão do surgimento da pulsão, Freud lança mão do termo apoio (*Anlehnung*) e propõe que um comportamento provocado por uma necessidade básica serve de base para o advento da pulsão. Entretanto, quando Freud trata da pulsão em geral ele se refere, sobretudo, à pulsão sexual e não às pulsões do eu (GARCIA-ROZA, 1986; LAPLANCHE, 1998).

É a necessidade alimentar que fornece o protótipo da experiência de prazer-desprazer para o bebê e é nela que a pulsão se apóia e permanece ligada durante algum tempo, até que comece a realizar sua separação gradativa. De acordo com Freud (2004 [1915a]), a busca do objeto pelas pulsões sexuais fica marcada por essa relação inicial às pulsões do eu, já que aquelas se servem

das trilhas deixadas por estas. Em outras palavras, os primeiros objetos sexuais da criança são as mesmas pessoas envolvidas nos processos de satisfação das pulsões do eu⁹ (FREUD, 2004 [1914]). Mesmo que a pulsão surja apoiada em uma necessidade, ela não terá um objetivo natural, isto é, a autoconservação; ela inicialmente se apóia na necessidade, mas depois se desvia dela e de seu objetivo natural.

Entretanto, afirmar que a pulsão não tem uma finalidade natural – manter a vida no sentido biológico – não nos autoriza a pensar que ela esteja desvinculada do biológico, mas que o biológico sofre nela e por ela uma alteração radical. Vale lembrar que a fonte da pulsão é sempre corporal, desde que entendamos que o corpo humano não está restrito ao seu sentido biológico, mas é um corpo pulsional, atravessado pelo simbólico, pelo significante.

Para que o corpo passe a ter existência para o sujeito, é necessário que aquilo que é tido como um corpo orgânico tenha um reconhecimento no olhar do Outro. “O corpo sem o olhar do Outro, sem a linguagem, é só um equipamento. É apenas o corpo da sobrevivência, da alimentação e dos excrementos. Não é um corpo pulsional” (MARTINS, 1998, p. 442).

Em virtude de sua concepção acerca do corpo, a psicanálise foi erroneamente acusada de desconsiderar a vida biológica. Entretanto, ela não desconsidera a existência de um organismo

⁹ Uma aparente contradição precisa ser elucidada. Foi mencionado que a pulsão sexual surge apoiada em uma necessidade, sendo que o protótipo utilizado por Freud é a necessidade de alimentação (GARCIA-ROZA, 1986). Entretanto, logo depois, afirma-se uma relação primitiva entre pulsões sexuais e pulsões do eu, dando a idéia de que as pulsões sexuais surgem apoiadas nas pulsões do eu e não em uma função necessária à conservação do organismo, tal como a necessidade alimentar. Temos, portanto, uma contradição: a pulsão sexual surge apoiada em uma necessidade ou em uma *pulsão* de conservação – pulsão do eu? No caso de se decidir pela segunda opção, como poderia existir uma pulsão do eu desde o início, na qual as pulsões sexuais fariam seu surgimento, se as pulsões têm sua gênese no campo do Outro, ou seja, se não são herdadas geneticamente? Contudo, sabe-se que Freud realmente utilizou o termo *Ichtriebe*, ou seja, pulsões do eu (FREUD, 2004 [1915a]). Em virtude da oposição freudiana entre as pulsões sexuais (*Sexualtriebe*) e as pulsões do eu (*Ichtriebe*), pode-se interrogar a legitimidade do termo *Trieb* para designar a ambas (LAPLANCHE, 1998). Creio poder resolver essa contradição da seguinte forma: Lacan (1985 [1964]) chama a atenção para o fato de que as *Ichtriebe* não são verdadeiras pulsões, apesar do termo *Trieb* (pulsão) estar presente na expressão. Se procurarmos significados que o termo *Trieb* possuía fora da área psicanalítica na época de Freud, veremos que *Trieb* também figurava como uma força natural. Isso explica por que as pulsões de conservação ou pulsões do eu não são verdadeiras pulsões, já que podem ser equivalentes a uma força natural, cujo propósito é a conservação do indivíduo (FREUD, 2004 [1915a]). Mas o problema não cessa aqui. O termo “eu” contido na expressão pulsões do eu, não deve ser entendido como a instância psíquica denominada por Freud de “eu” em sua segunda tópica do aparelho psíquico. Se as pulsões do eu estão presentes desde o início da vida do sujeito, a instância psíquica “eu” precisa ser constituída, já que ela não está dada *a priori*. Sendo assim, como poderia haver uma pulsão do eu sem um eu? O fato é que a palavra “eu” deve ser entendida aqui não como instância, mas como o próprio organismo do sujeito. Por isso as pulsões do eu são também designadas de pulsões de auto-conservação. Elas agem com o intuito de preservar a vida do indivíduo – nesse caso o termo indivíduo, muitas vezes inadequado para designar o ser humano do ponto de vista psicanalítico, parece ser apropriado.

biológico e que este seja regido por leis naturais e biológicas, mas assevera que as alterações deste organismo não geram efeitos sobre o sujeito – sujeito entendido aqui como um conceito radical da psicanálise, isto é, sujeito do significante, sujeito do inconsciente e não o sujeito de outras áreas do saber, tal como a filosofia ou as ciências sociais. Para a psicanálise, a experiência que cada um tem do seu organismo, de suas exigências, debilidades ou doenças, se dá por meio do campo da significação, do sentido. Dizendo de outra forma, por sermos seres falantes, somos irremediavelmente marcados pela linguagem, pelo significante, até no mais extremo nível de intimidade que possamos estabelecer com nossos órgãos e com nosso corpo.

Incidentalmente, a mediação do significante faz com que experimentemos nossa condição orgânica não como um todo, não no peso de uma unidade vital, em bloco, mas por *fragmentos, pedaços*, com os quais sonhamos, imaginamos, fantasiemos, enfim, representamos para nós próprios (ELIA, 2004, p. 46. Grifos meus).

A pulsão, sendo o representante no psiquismo de uma excitação que ocorre num órgão ou parte do corpo, nunca se totalizará, será sempre, como pulsão sexual, pulsão parcial. “Assim, ao mesmo tempo em que a pulsão representa o corpo no psiquismo, ela só se faz presente neste último através de seus representantes psíquicos: a idéia (*Vorstellung*) e o afeto (*Affekt*)” (GARCIA-ROZA, 1986, p. 16).

Vejamos agora como Freud construiu o modelo teórico que sustenta sua afirmação de que as pulsões sexuais surgem apoiadas às pulsões de autoconservação. Isto nos levará a uma articulação entre pulsão e desejo e a uma introdução da articulação entre desejo e amor.

2.3. A primeira experiência de satisfação

O modelo tomado por Freud para ilustrar tal apoio e para tornar compreensível o que se passa nas primeiras (in)satisfações pulsionais é o da satisfação da necessidade alimentar. Segundo Freud (1986 [1900]), as necessidades internas produzem excitações que buscam descarga na motricidade. É o caso do bebê faminto que chora, grita e move desordenadamente seu corpo. Entretanto, essas ações do bebê não são suficientes para fazer cessar o desconforto gerado pela fome. Isso só é possível por meio de um auxílio externo, nesse caso, pela mãe portadora do seio, fonte dos nutrientes para a criança. A essa condição inicial do bebê, Freud deu o nome de desamparo fundamental (*Hilflosigkeit*) do ser humano, que exige a intervenção de uma pessoa

próxima (*Nebenmensch*) capacitada a agir e, por meio de sua ação, possibilitar a sobrevivência do recém-nascido. Se o estado de tensão produzido pela fome é sinônimo de desprazer, a descarga da excitação proveniente da amamentação que põe fim ao estímulo interno, constitui-se como uma vivência de satisfação, de prazer para o recém-nascido.

Como resultado dessa primeira experiência de satisfação, a imagem mnêmica do objeto que proporcionou a satisfação será, a partir de então, associada ao traço mnêmico da excitação produzida pela necessidade. Com o estabelecimento dessa ligação, tão logo a necessidade se faça novamente presente, ocorrerá um investimento na imagem mnêmica do objeto com o intuito de fazê-lo reaparecer e repetir a satisfação original. Esse investimento na imagem mnêmica do objeto é o que Freud (1986 [1900]) chama de desejo e sua alucinação perceptiva corresponde à realização do desejo.

Entretanto, esse investimento na imagem mnêmica do objeto e sua conseqüente alucinação não são suficientes para fazer cessar a nova excitação, pois a satisfação não é obtida e a necessidade persiste. Então, para fazer melhor uso da força psíquica,

é necessário deter a regressão antes que ela se torne completa, para que não vá além da imagem mnêmica e seja capaz de buscar outros caminhos que acabem levando ao estabelecimento da desejada identidade perceptiva desde o mundo exterior (FREUD, 1986 [1900], p. 516).

É preciso, portanto, lançar mão de um *teste de realidade*, para certificar-se de que o objeto pertence à realidade. A inibição da regressão e a busca por um objeto que possa de fato eliminar a excitação passa a ser responsabilidade do processo secundário, regido pelo princípio da realidade¹⁰. Assim, o bebê fará uso do movimento voluntário – gritos, pontapés, choro, etc –, pela primeira vez controlado pelo processo secundário, para alcançar o objeto que, no mundo exterior, corresponde àquele cuja imagem era investida por ele em seu psiquismo e que pode satisfazê-lo.

Segundo Dor (1989), a primeira experiência de satisfação acontece num registro orgânico, visto que o bebê está em uma situação de pura necessidade. O objeto que lhe é oferecido e que irá satisfazê-lo, lhe é dado sem que ele o busque, pois ainda não possui uma representação psíquica

¹⁰ O investimento na imagem mnêmica do objeto que busca reencontrá-lo alucinatoriamente e assim obter satisfação é realizado pelo processo primário, regido pelo princípio do prazer.

dele. Porém, essa primeira experiência deixa um traço mnésico, “que constitui a representação do processo pulsional para a criança” (DOR, 1989, p. 140).

Sendo assim, nas seguintes experiências de satisfação, essa representação será reativada pela excitação e identificada pela criança, motivo pelo qual não se pode mais falar em uma pura necessidade, mas numa necessidade vinculada a uma representação. Porém, durante algum tempo, a criança confunde a imagem mnésica do objeto da primeira satisfação com o objeto real capaz de satisfazê-lo no presente, já que um intenso investimento em tal imagem pode fazê-la parecer tão verdadeira quanto uma percepção real.

Assim, a satisfação da criança será inicialmente uma satisfação alucinatória, sendo que a imagem mnésica de satisfação será distinguida da satisfação real somente depois de repetidas ocorrências de vivências de satisfação. Nessa busca pelo objeto na realidade, a imagem mnésica do mesmo será utilizada como uma forma de orientação em direção ao objeto real, supondo-se que este está em conformidade com aquele. “Ao mesmo tempo, a imagem mnésica constitui-se como modelo do que será buscado na realidade para satisfazer a pulsão” (DOR, 1989, p. 140).

Portanto, a imagem mnésica age como uma representação antecipada da satisfação do processo pulsional. “É neste sentido que se pode falar de desejo em psicanálise [pois] para Freud, o desejo nasce de um investimento psíquico de um traço mnésico de satisfação ligado à identificação de uma excitação pulsional” (DOR, 1989, p. 140).

O desejo tem, então, a primeira experiência de satisfação como modelo, portanto, está irredutivelmente ligado ao processo pulsional, no qual encontra o seu fundamento. Ele orienta o sujeito na busca de um objeto que possa proporcionar a satisfação pulsional, uma vez que se chama desejo o investimento na imagem mnésica, a qual será tomada como base para a busca do objeto na realidade. Se tomarmos a realização do desejo como a reaparição da percepção do objeto – que ocorre em virtude do exagerado investimento da imagem mnêmica – como nos ensinou Freud (1986 [1900]), chegamos à conclusão de que não existe satisfação do desejo na realidade, pois “a dimensão do desejo não tem outra realidade que não uma realidade psíquica”(DOR, 1989, p. 141). É a pulsão que procura na realidade um objeto de satisfação, o que pode realizar justamente em virtude do desejo que a anima. É o desejo que mobiliza o sujeito em direção ao objeto pulsional, no entanto, ele não possui objeto na realidade.

No que concerne à questão do desejo, a teoria lacaniana procura explicar o motivo dessa inexistência do objeto do desejo na realidade. Com Lacan, o desejo aparece inseparavelmente

vinculado a uma *falta* impossível de ser preenchida por qualquer objeto da realidade. “O objeto pulsional só pode ser, portanto, um objeto *metonímico* do objeto do desejo” (DOR, 1989, p. 142).

Em primeiro lugar, Lacan (1985 [1964]) ressalta a diferença entre a pulsão e a necessidade¹¹, uma vez que esta é uma função biológica ritmada, enquanto a pulsão está submetida a uma força constante (*Konstante Kraft*). A seguir, ao se interrogar sobre o estatuto do objeto, analisa a relação existente entre o processo pulsional e o registro da satisfação, apontando uma diferença radical entre o objeto da necessidade e o objeto da pulsão. “Pois, se se distingue, no começo da dialética da pulsão, o *Not* e o *Bedürfnis*, a necessidade e a exigência pulsional – é justamente porque nenhum objeto de nenhum *Not*, necessidade, pode satisfazer a pulsão” (LACAN, 1985 [1964], p. 159).

Isso quer dizer que, ao encontrar seu objeto na realidade, a pulsão descobre que não é por meio dele que ela se satisfaz. Seguindo o exemplo de Lacan (1985 [1964]), o que satisfaz a pulsão oral não é o alimento, mas o prazer da boca. Com isso Lacan ratifica a descoberta freudiana de que o objeto é o elemento mais variável da pulsão e que não existe um objeto que seja próprio, inerente, predeterminado para a pulsão.¹² Já que o objeto da necessidade não tem condições de satisfazer a pulsão, Lacan (1985 [1964]), propõe que o único objeto capaz de satisfazê-la seria o *objeto causa de desejo*, designado por ele de *objeto a*.

O *objeto causa de desejo* não deve ser confundido com o *objeto de desejo*; uma vez que não são sinônimos. O objeto *a* é *objeto causa de desejo* porque é um objeto perdido, que instaura a falta no sujeito, “é apenas a presença de uma cova, de um vazio, ocupável, nos diz Freud, por não importa que objeto, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, a minúsculo” (LACAN, 1985 [1964], p. 170). Falar no objeto que causa o desejo no sujeito não é outra coisa que falar no objeto que causa o barramento do sujeito, objeto que, por sua perda, produz a falta e, portanto, o *sujeito desejante* (HARARI, 1985). Esse barramento, segundo o autor, pode ser entendido como aquilo que instaura uma separação entre o que o sujeito diz e o que ele sabe.

Depreende-se daí que o sujeito desconhece seu desejo, pois este lhe está barrado, lhe é inconsciente e, como veremos adiante, é inarticulável, ou seja, não pode ser formulado em palavras em virtude de sua condição estrutural – embora ele seja articulado no inconsciente. Por sua vez, o *objeto de desejo* é o objeto que o sujeito tentará reencontrar a cada vez que o desejo se

¹¹ Cf. páginas 15 e ss.

¹² Cf. páginas 18 e 19.

voltar para os objetos. Dirigir-se aos objetos, aliás, é o que o desejo faz incessantemente, porém o faz “revestindo o objeto faltoso que o causa com alguma marca, algum atributo de significação que faz do objeto o alvo do desejo. Causa e alvo, no caso do desejo, portanto, jamais coincidem” (ELIA, 2004, p. 54-55). Em outras palavras, os objetos erotizados no cotidiano e, portanto, tomados como alvo do desejo, não são objetos causa de desejo. O objeto causa de desejo é aquele definitivamente perdido (HARARI, 1995).

Mesmo que o conceito de objeto *a* seja uma invenção de Lacan e, embora Freud nunca tenha caracterizado o objeto do desejo como objeto radicalmente perdido (JORGE, 2002), a teorização de Lacan lança luz sobre a afirmação freudiana de que todo encontro com o objeto é, na verdade, reencontro. Assim, segundo Lacan (1985 [1964]), o objeto *a* ganha seu lugar no processo de satisfação pulsional, na medida em que a pulsão o contorna a maneira de um circuito. “O alvo [meta] da pulsão [que é sempre a satisfação] não é, pois, outra coisa senão o retorno em circuito da pulsão à sua fonte” (DOR, 1989, p. 143). Ao introduzir o objeto do desejo no campo pulsional, estando, portanto, apartado do registro da necessidade, Lacan nos remete à dimensão radical do desejo, cuja gênese pressupõe a presença do *Outro*. O desejo surge em uma relação ao *Outro*, e isso é irremediável. Dizer que ele brota de dentro do sujeito quase que espontaneamente, que ele surge “porque sim”, como se fosse parte de um ciclo natural do humano, é segundo Harari (1985), uma tentação narcísica. É somente a partir da relação com o *Outro* que o nascimento do desejo torna-se possível no humano. E não somente sua gênese, mas também sua repetição. O desejo permite à criança assumir a posição de sujeito e não apenas de objeto, uma vez que o desejo inscreve-se no registro de uma relação simbólica com o *Outro* e por meio do desejo do *Outro* (DOR, 1989).

Esse imperativo da presença do *Outro* para a assunção do desejo torna-se mais claro se retomarmos a primeira experiência de satisfação, apoiada na eliminação da fome. A criança responde às exigências da necessidade as quais está submetida com movimentos motores, gritos e choro. Como ela é incapaz de satisfazer as exigências orgânicas que a excitam, faz-se necessário a presença de um *outro* que torne viável tal satisfação. Esse *outro* será alertado pelas manifestações corporais da criança, que passam a ter valor de *signos* para ele, na medida em que é ele quem percebe o estado de necessidade do bebê. É ele que atribui sentido às manifestações corporais, já que no âmbito da primeira experiência de satisfação não há intencionalidade alguma por parte da criança, ou seja, a criança não usa seu corpo para enviar uma mensagem ao *outro*.

Apesar disso, o outro confere sentido às tais descargas motoras, de modo que a criança é inserida no mundo da linguagem, no universo simbólico. “A intervenção do outro constitui-se como uma resposta a algo que foi, de antemão, suposto como uma demanda” (DOR, 1989, p. 144).

Dessa forma, o outro insere a criança num universo de discurso que não é outro senão o dele próprio. Isso acontece porque, ao contrário da criança, que até esse momento é um *ser de necessidade* e que ainda não pode ser qualificado de *sujeito* – ou pode-se dizer que até então não operava nela um *sujeito*, visto que o conceito de sujeito na psicanálise refere-se ao sujeito do inconsciente, sujeito barrado, sujeito do significante, do qual ele é o efeito –, a mãe é um ser de linguagem, está do lado “de lá” do muro da linguagem, lugar de onde só pode responder à necessidade do bebê com a linguagem (ELIA, 2004).

Assim, como poderia a criança continuar sendo um mero mamífero, um simples indivíduo de uma determinada espécie, se aquele que atende às suas necessidades não traz somente o leite, mas também o significante? Depreende-se, então, que já no primeiro circuito de satisfação da primeira necessidade, que vai das manifestações corporais do bebê, tal como o choro, até a intervenção do Outro por meio de uma ação específica, o significante se faz presente. Portanto, desde o primeiro circuito da demanda – suposta –, o desejo já incide e impossibilita a reciprocidade entre a demanda e mensagem que a responde. (ELIA, 2004). Entre a demanda e a resposta que ela convoca, poderíamos dizer, expandindo a significação do aforismo lacaniano que será trabalhado adiante, *não há relação sexual*.

Por inscrevê-la neste referente simbólico, esse outro é tomado pela criança como um outro privilegiado: o Outro. Assim, não será difícil concluir que a mãe é elevada à posição de Outro, assujeitando a criança aos seus próprios significantes, uma vez que, ao ofertar o alimento, ela responde a algo que ela interpretou como uma suposta demanda endereçada a ela. Essa demanda suposta pode ser entendida como uma expressão do desejo do Outro (DOR, 1989).

Com o termo *Outro*, Lacan pretende designar não apenas a *pessoa próxima* mencionada por Freud, mas também a ordem que este adulto representa para o recém-nascido em um mundo já humano, social e cultural. O Outro não se reduz a uma pessoa física, um adulto, mas ele pode ser correlacionado à *mãe*, desde que se tenha presente que, com o termo *mãe*, designa-se uma função¹³ e não a sua pessoa, já que em nossas sociedades é esta a categoria que designa a função de cuidar dos bebês. O Outro é o esqueleto material e simbólico da ordem social e cultural, a

¹³ Cf. páginas 43 e 44, nas quais trato do significado da expressão *função de mãe*.

estrutura significativa dessa ordem. O que o Outro transmite, portanto, é primordialmente uma estrutura significativa – ele transmite algo além do que pretende voluntariamente transmitir, isto é, ele não tem consciência do que transmite – e não simplesmente um conjunto de valores culturais, que são os elementos significativos pertencentes à família e à sociedade da qual participam o Outro-mãe e o bebê. Por isso, “a ordem do Outro, que a mãe encarna para o bebê, é uma ordem significativa e não significativa” (ELIA, 2004, p. 40).

Após ter obtido o apaziguamento de seu desconforto interno pela assimilação do objeto de sua necessidade, a criança permanece em um estado de repouso orgânico, que também é prontamente investido de sentido pelo Outro, sentido este alicerçado, mais uma vez, no desejo da própria mãe. Tal repouso será interpretado pela mãe como mais uma mensagem destinada a ela, desta vez como testemunho de reconhecimento. Assim, estando presa aos significantes do Outro, a criança estará para sempre inscrita no universo do desejo do Outro (DOR, 1989).

Portanto, o que seria apenas uma satisfação de necessidade, torna-se, para o ser falante, a fonte de um gozo para além dessa satisfação. Isso é possível porque a mãe responde com gestos e palavras ao repouso da criança, prolongando-o. Essa atitude materna é o que possibilita à criança gozar para além da satisfação de sua necessidade. Dessa forma, pode-se dizer que o *gozo a mais* suportado pelo amor da mãe apóia-se na satisfação da necessidade. “É somente neste momento da experiência de satisfação que a criança passa a ter condições de desejar pela mediação de uma demanda endereçada ao Outro” (DOR, 1989, p. 145). A partir de então, quando a necessidade se fizer novamente presente, a criança irá utilizar o sentido que foi conferido à primeira experiência de satisfação. A imagem mnésica investida pela moção pulsional moldar-se-á numa vivência embasada pela rede significativa do Outro. Assim, a criança utilizará, cada vez mais voluntariamente, seus movimentos como signos endereçados ao Outro, com o intuito de alcançar a satisfação que antes buscava com a alucinação. É assim que os movimentos corporais, tornados significantes, constituem-se como uma demanda de satisfação imperativamente aguardada. Essa demanda inaugura o endereçamento simbólico ao Outro, que posteriormente encontrará um ponto limite por meio da *metáfora paterna*. Por meio dessa demanda, a criança entra no mundo do desejo, inscrito entre a necessidade e a demanda.

A demanda, expressão do desejo, é dupla, pois, além de querer ter sua necessidade satisfeita, a criança demanda pelo “a mais” que é, sobretudo, demanda de amor. Ela é dupla pois aquele que satisfaz a necessidade da criança traz consigo, como vimos, não apenas o leite, mas

também o significante. O efeito disso é que o bebê se vê convocado a cindir seus interesses demasiado mamíferos em dois planos: um para o objeto necessário e outro para aquele “alguém” que traz o tal objeto. Essa hiância entre o objeto trazido e o fato de que alguém – um ser *de* e *da* linguagem – o traga não é um mero acontecimento, é um resultado exigido pelo fato da linguagem (ELIA, 2000).

Se por um lado, a criança visa o leite como um animal mamífero qualquer, por outro, ela o recebe de alguém que está irreversivelmente introduzido no campo da linguagem e que a introduz nesse campo. “Isso faz com que a criança passe a não mais poder visar exclusivamente o leite [...] mas ela é instada a querer a presença daquele que, como tal, lhe trouxe o objeto. A criança passa a querer a coisa trazida e aquele que a trouxe” (ELIA, 2004, p. 51-52). Como estas são coisas bastante distintas – o objeto e aquele que o traz – Lacan dividiu o campo do Outro em dois: o outro como objeto, representado pela vogal minúscula “a”, que é a letra inicial da palavra outro em francês (*autre*) e o Outro como campo, lugar a partir do qual alguém traz o objeto, representado pela vogal maiúscula “A”. Já que a demanda introduz o Outro como tal, como pura presença capaz de satisfazer a necessidade da criança, ela tem como essência visar o Outro, ela é demanda da presença do Outro, de seu amor – amor aqui entendido como a atitude do Outro em atender ao bebê, por meio de sua presença, ato e linguagem (ELIA, 2004).

Por meio da demanda de amor, a criança deseja ser o único objeto do desejo do Outro. Dizendo de outra forma, esse desejo pelo desejo do Outro representa o desejo de um re-encontro da satisfação primeira, em que a criança foi absolutamente satisfeita por meio de um gozo não demandado nem esperado. Esse gozo é único, portanto, jamais re-experimentado, em virtude de não ser mediado por nenhuma demanda na primeira experiência de satisfação. Dessa forma, a partir da segunda vivência de satisfação, já mediada pela demanda, a criança se defronta com uma perda. Essa perda é o resultado da diferença entre o que é dado à criança, sem que ela o peça, sem mediação, e o que lhe é ofertado sob sua demanda. Essa diferença é sentida como uma perda.

Sendo assim, “o surgimento do desejo fica, pois, suspenso à busca, ao ‘re-encontro’ da primeira experiência de gozo” (DOR, 1989, p. 146). A partir da segunda experiência de satisfação, ou melhor, daquela que se constituirá como segunda experiência de satisfação, a criança, assujeitada no e pelo sentido introduzido pelo Outro, irá demandar pela satisfação de seu desejo, tentando, assim, significar o que deseja.

O fato é que, se por um lado, o desejo está articulado no inconsciente – nesse nível ele não é, portanto, indizível e caótico – por outro, ele não pode ser articulado pelo sujeito, formulado em palavras, isto é, reduzido ao plano dos significantes¹⁴. O desejo habita o coração da demanda, mas como um ponto inarticulável – agora sim, nesse nível, ele é inefável – e que só pode ser significado, localizado, interpretado, por meio do significante, evidentemente, mas não como um significante que dirá o que ele é, mas como um significado que fará com que ele seja sua própria interpretação (ELIA, 2004).

A mediação pela nomeação instaura, portanto, uma inadequação entre o que a criança deseja e o que transparece como desejado na demanda (DOR, 1989). É imanente à demanda a impossibilidade de expressar via linguagem o que a necessidade expressaria, caso esta fosse diretamente experienciável. Na introdução primordial da linguagem na experiência do sujeito, o que ocorre não é uma espécie de tradução, para a linguagem, do que seria a experiência – mítica – da satisfação da necessidade. Tradução é a passagem de uma língua a outra. “Aqui trata-se da entrada de uma língua como tal, onde nenhuma língua existia antes” (ELIA, 2004, p. 52).

Esse mal-entendido, essa inadequação, dá a medida da impossibilidade do re-encontro do gozo primeiro e absoluto com o Outro. A cisão ocasionada pela demanda promove a inacessibilidade ao Outro, esse Outro propiciador do gozo primeiro que é buscado pela criança. Dessa forma, esse Outro se torna a Coisa (*das Ding*) da qual a criança deseja o desejo.

De demanda em demanda, o desejo estrutura-se, pois, como desejo de um objeto impossível que está além do objeto da necessidade; objeto impossível que a demanda se esforça por querer significar. O desejo renasce inevitavelmente idêntico a si próprio, sustentado pela falta deixada pela Coisa, de tal forma que este vazio constitui-se tanto como o que causa o desejo, como aquilo a que o desejo visa (DOR, 1989, p. 146).

De acordo com o excerto acima, pode-se perceber que o desejo não procura obturar a falta da qual ele é o efeito. Isso o aniquilaria. Desejar é suportar a falta, é suportar o não encontro com o objeto causa de desejo. O desejo busca justamente o contrário de uma obturação, uma vez que ele visa o próprio vazio. Esse vazio é um lugar que poderá ser ocupado por qualquer objeto, de modo que os objetos serão sempre substitutivos do objeto faltante, motivo pelo qual o desejo é

¹⁴ “A verdadeira dimensão trágica da experiência do sujeito está nessa impossibilidade, e na correlata inexorabilidade da sujeição do sujeito ao que se articula sem o seu arbítrio, decisão ou vontade, sem a sua consciência, mas certamente com sua escolha ativa, no ato mesmo em que se faz sujeito do inconsciente” (ELIA, 2004, p. 57).

metonímico. Por isso, a única maneira de designar o objeto causa de desejo é como *objeto eternamente faltante*. Esse é o *objeto a*¹⁵. Por estar relacionado a uma perda, o objeto causa de desejo é produtor de *falta*, falta impossível de ser obturada.

A entrada da criança no campo do desejo inscreve-a numa relação inseparável ao desejo do Outro. Este também é faltante e, por isso mesmo, é desejante. Assim, a criança pode se colocar como objeto do desejo do Outro, ou então, identificada ao objeto fálico, como objeto supostamente capaz de preencher a falta deste. Querer ser o único objeto do desejo do Outro é sinônimo, para a criança, de negar aquilo que é o fundamento do desejo: a falta. Na medida em que ela recusa a falta, busca negar a falta no Outro, colocando-se numa posição de objeto obturador dessa falta (DOR, 1989).

Por outro lado, ao reconhecer que a falta no Outro é permanente e, portanto, não suscetível de ser preenchida, a criança demonstra que reconhece a falta e, assim, o desejo. Se abandonar a posição de objeto de desejo do Outro para assumir a posição de sujeito desejante, poderá buscar – desejar – objetos substitutos para colocar metonimicamente no lugar do objeto perdido.

Conforme apresentado, o Outro, via significante, é constituinte do sujeito. E isso é inexorável. A criança, no intuito de ser desejada pelo Outro, tenta capturar seu desejo, se oferece como o objeto de desejo para o Outro, enfim, deseja o desejo do Outro, motivo pelo qual Lacan a firma que o “desejo do homem é o desejo do Outro”. (LACAN, 1991 [1959-1960], p. 162). Nesse momento, a criança – tomada ainda como um pré-sujeito, um sujeito em seu real, já que ainda não adquiriu a condição de sujeito, isto é, de sujeito do significante – pode ser considerada como o próprio objeto a para o desejo do Outro (HARARI, 1985). Além disso, o desejo do Outro é o que causa o desejo na criança (FINK, 1998). Entretanto, o importante no desejo do Outro não é que ele recaia em uma coisa ou pessoa específicas; isto pode direcionar o desejo da criança, mas não o causa.

É o desejo do Outro enquanto (*sic*) pura capacidade de desejar – manifestado no olhar do Outro para alguma coisa ou alguém, mas diferente daquela coisa ou daquele alguém – que faz surgir o desejo na criança. Não é tanto o objeto observado mas o olhar em si, o

¹⁵ Cf. páginas 25 e 26.

desejo manifestado no próprio ato de olhar, por exemplo, que faz surgir o desejo da criança (FINK, 1998, p. 116-117).

Nesse sentido, o desejo do Outro é que pode ser considerado o objeto a, mas como objeto causa de desejo, aquilo que põe em ação, movimenta, impulsiona o sujeito (HARARI, 1985).

O fato de Lacan enfatizar a questão da alteridade nos primórdios da vida do ser humano não é por acaso. É uma maneira de teorizar a constituição do sujeito e, ao mesmo tempo, como estratégia, criticar o idealismo dos pós-freudianos que postulavam uma espécie de construção do mundo a partir de dentro, como uma exteriorização do interior ou dos instintos (HARARI, 1985).

O Outro é quem promove as inscrições pulsionais. Contrapondo-se a uma concepção desenvolvimentista – no sentido biológico do termo –, Lacan (1985 [1964]) afirma que não existe nenhuma relação de continuidade entre uma pulsão parcial à outra. Ou seja, a passagem da pulsão oral à pulsão anal, por exemplo, não decorre de um processo maturativo pré-fixado por uma determinação orgânica, nem por uma metamorfose natural da pulsão, mas pela participação de algo exterior ao campo pulsional, a saber, a intervenção da demanda do Outro.

Dessa forma, a presença do Outro é fundamental para o surgimento das pulsões e do desejo na criança. Embora não sejam sinônimos, pulsão e desejo apresentam uma intersecção: “...*el objeto de la pulsión es objeto causa de deseo. Y ahí podemos decir que se trata del objeto a*” (HARARI, 1985, p. 123). Em outras palavras, o objeto causa de desejo e objeto da pulsão são sinônimos. Como o objeto a – objeto causa de desejo – é, segundo Lacan (1985 [1964]), um vazio, um cavo, é contornando esse objeto eternamente faltante que o traçado da pulsão é fundado.

2.4. Pulsão, desejo, amor

A falta de objeto para a pulsão marca, portanto, uma falta de satisfação inerente ao processo pulsional. Lembremos que Freud (1987 [1912]) afirmava que algo da própria natureza da pulsão sexual é contrária a sua satisfação. Ainda que amor e pulsão constituam, “campos distintos e até certo ponto opostos” (JORGE, 2002, p. 53), a falta de um objeto pré-determinado para a pulsão fará suas ressonâncias no campo do amor. Mesmo que amor e sexo sejam coisas distintas, ou seja, que o amor e as pulsões tenham estruturas diferentes, podemos encontrar

pontos de conexão entre eles. O amor somente passa a ter um objeto distinto do objeto das pulsões sexuais na fase objetal, que é a etapa posterior ao auto-erotismo (FERREIRA, 2004).

Segundo Valdivia (1993), o amor está “ancorado na inadequação radical dos objetos à satisfação sexual, vinculada a um fator de desprazer inerente à sexualidade humana” (p. 2). Harari utiliza uma das afirmações lacanianas, a de que não há relação sexual, para ilustrar a relação entre a pulsão e o objeto: “*entonces, si bien no hay una especie de ligamen predeterminado desde la pulsión a su objeto; entre ellos una vez más, digámoslo, no hay relación sexual*” (HARARI, 1985, p. 123). Dizer que não há relação sexual entre pulsão e objeto é o mesmo que dizer que não há uma relação de complementaridade entre ambos, que o resultado do circuito pulsional é a insatisfação, efeito da inadequação entre um e outro.

Inadequação entre um e outro é justamente o que ocorre com os parceiros amorosos. Lacan designa o “amante como o sujeito do desejo e o amado como aquele que, nesse par, é o único a ter alguma coisa” (LACAN, 1992 [1960-1961], p. 42). Em outras palavras, o que caracteriza o amante é essencialmente aquilo que lhe falta e, além disso, não saber o que lhe falta. Por outro lado, o amado é aquele que não sabe o que tem, o que tem de oculto, sendo justamente isso o móbil de seu aspecto atrativo. O amante é o sujeito que está em falta e, por isso mesmo, deseja. Ele busca encontrar no outro, ou seja, no seu objeto de amor, aquilo que lhe falta, pois supõe que o amado possa suprir sua carência. Segundo Lacan, aí está todo o problema do amor, pois, entre os dois termos que constituem o amante e o amado, não há coincidência alguma: “o que falta a um não é o que existe escondido no outro” (LACAN, 1992 [1960-1961], p. 46).

Buscar no outro, no amado, o que falta a ele, amante, não é outra coisa senão procurar “*recuperar la consistencia fálica de su cuerpo – marcado por aquella perdida de goce y de ser – en la amorosa mirada del amador*” (FRANCO, 2005 p. 32). Esta perda a que refere o autor é condição para que o *infans* – a criança ainda não atravessada pelo significante, ou então, pré-sujeito – assuma a condição de ser falante (agora sim, sujeito), o que ocorre quando ela atravessa um duplo movimento de alienação e separação. Na constituição do sujeito, o que este perde é o objeto a. Segundo Harari (1990), o objeto a se define por ser algo automutilado que o sujeito irremediavelmente perde em sua constituição. Essa perda convoca a falta, o buraco central expresso na castração.

Entretanto, essa parte mutilada que se separa do corpo não se refere a nenhuma extirpação concreta, material, embora o sujeito a vivencie como uma separação. Não se trata de nenhum

corte físico, mas da operação de separação, entendida como operação contrária à alienação. Portanto, o corte em questão é simbólico ou, em outras palavras, a castração opera no registro simbólico (HARARI, 1990b).

Dessa forma, a busca do sujeito por seu complemento significa procurar essa parte de si que foi perdida. No entanto, esse reencontro nunca será alcançado, pois o que foi perdido o é de modo definitivo. Evidentemente, essa afirmação opõe-se ao modelo romântico que assevera um encontro perfeito entre os amantes. Em outras palavras não há relação sexual (Harari, 1990a).

Uma das leituras possíveis do aforismo lacaniano de que não há relação sexual é a seguinte:

Não existe nenhum pronunciamento no psiquismo capaz de determinar que alguém, possua o corpo que possua, esteja programado previamente para situar-se como homem ou mulher, com o intuito de obter – em consequência, como o andrógino – seu adequado complemento (HARARI, 1990a, p, 234).

Ou seja, a lei do não encaixe é peremptória. Portanto, a insatisfação também é o resultado por excelência da relação entre o desejo e objeto. Segundo Lacan (1992 [1960-1961]), o desejo alcança, no ato, antes o seu colapso que a sua realização. Isto ocorre porque a falta fundante do desejo não pode ser preenchida por nenhum objeto. A permanência constante da insatisfação do desejo lança o ser humano em uma procura incessante de novos objetos, no intuito de alcançar a satisfação absoluta, jamais obtida. (JORGE, 2001).

Assim, “no nível estrito do desejo, a relação do sujeito com o objeto é extremamente lábil e fugaz, e nesse nível ele está sempre em busca de novos objetos que proporcionem uma plena satisfação” (JORGE, 2001, p. 19). Em virtude disso o desejo é caracterizado como metonímico, isto é, há um constante deslocamento de um objeto para outro no campo do desejo.

Como nenhum objeto satisfaz plenamente o desejo, a falta persiste, ou melhor, é a própria persistência da falta que mantém o desejo. Dada a extrema proximidade entre estes dois termos, pode-se dizer, que a falta e o desejo são co-extensivos (FINK, 1998). Como “em relação ao desejo nunca é isto, é sempre outra coisa, mais outra, ainda outra e assim sucessivamente... aqui entra em cena a invenção do amor com a finalidade de suprir a falta” (FERREIRA, 2004, p. 14). Essa proposição de Ferreira não é outra coisa senão um modo de interpretar Lacan quando este

afirma que “o que vem em suplência à relação sexual, é precisamente o amor” (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 62).

Dizer que o amor vem em suplência à relação sexual designa a configuração do amor, ou seja, o anseio de fazer *um* a partir de *dois*, fazer com que o parceiro contingencial se torne absoluto, necessário, imprescindível e insubstituível (JORGE, 2002). Em virtude disso, amor e desejo são radicalmente opostos, uma vez que “o amor é uma tentativa de resposta exitosa do sujeito à falha inerente ao desejo, pois o amor não admite essa falha, ele quer preenchê-la a todo custo” (JORGE, 2002, p. 146).

A idéia de que o sexo poderia consistir em um momento, mesmo que ilusório, de fusão, seja de fusão corporal ou de uma sensação de completude do ser, também não se sustenta, já que “um corpo não goza por inteiro e também não goza do corpo do Outro, compreendido como o Outro-sexo¹⁶” (FERREIRA, 2004, p. 14). Essa é outra maneira de interpretar o dizer de Lacan de que a relação sexual é impossível, pois, se ela existisse, haveria gozo completo dos corpos e não apenas o gozo parcial, fálico, semiótico.

Embora todos saibamos que jamais houve uma fusão unificadora a partir de dois seres, tanto em seu sentido literal – fusão dos corpos – como em seu sentido metafórico – um suposto complemento de um ser humano a partir de outro – é daí, deste “nós dois somos um só”, que parte a idéia do amor. “É verdadeiramente a maneira mais grosseira de dar à relação sexual, a esse termo que manifestamente escapa, o seu significado” (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 64).

O gozo sexual, o gozo do corpo, está marcado pela impossibilidade de estabelecer o Um da relação sexual (LACAN, 1985 [1972-1973]). Se há gozo, ele é somente parcial, absolutamente distante do completo envolvimento dos corpos; o abraço¹⁷, por mais apertado que seja, não consegue abarcar o imaginário todo. Entretanto, isto não impede ao ser falante de crer na sonhada plenitude junto a um outro (HARARI, 1993a). É nesse ponto que veremos surgir o engano do amor.

¹⁶ Outro-sexo é a expressão designada por Lacan para se referir à alteridade radical, absoluta, em relação à diferença sexual.

¹⁷ O abraço faz alusão ao mito de Aristófanes presente no Banquete, de Platão. Cf. página 71.

3. Amor conjunção pulsão

Em *Estar amando e hipnose* (1987 [1921]), Freud assevera que, em alguns casos, estar amando é sinônimo de um investimento objetual por parte das pulsões sexuais com o objetivo de uma satisfação diretamente sexual. É o que se chama de amor sensual comum, em que o investimento extingue-se tão logo alcança seu objetivo. Entretanto, a pulsão sexual tornará a exigir satisfação e, para Freud, isso deve ter constituído o primeiro motivo para que se investisse permanentemente sobre o objeto sexual e para que o “amasse” também nos intervalos em que o desejo sexual não estivesse presente.

Pelo contexto do parágrafo em que Freud desenvolve essa idéia, e pelo fato de ele próprio ter escrito o verbo amar entre aspas, parece que o termo amor aí utilizado não parece designar o sentimento amoroso, mas sim um investimento libidinal objetual. Esse “vínculo amoroso” inicial parece ter um caráter essencialmente utilitário, na medida em que mantém a permanência de uma ligação objetual com o fim de dispor do objeto quando a pulsão sexual necessitar ser novamente satisfeita de forma direta. É o que faz Lagrotta (2005) afirmar que, nesse sentido, amor e pulsão sexual parecem ser equivalentes. Paradoxalmente, pode-se pensar que esse investimento que não visa uma satisfação sexual imediata constitui o início de um processo que pode culminar no sentimento de amor.

No mesmo texto, Freud lança mão de um conhecimento oriundo da investigação psicanalítica. Sabe-se que a criança elege como o seu primeiro objeto de amor um dos pais – ou melhor, um daqueles que cuidam dela, que a protegem, que a alimentam e que normalmente são os próprios pais – e que todas as suas pulsões sexuais, com sua exigência de satisfação, unificam-se em torno desse objeto. Ou seja, o objeto de amor e o objeto das pulsões sexuais coincidem. É também o momento em que as pulsões sexuais e as pulsões do eu ainda se apresentam indiferenciadas. Entretanto, a passagem pelo Complexo de Édipo e a repressão daí resultante, impele a criança a renunciar grande parte desses objetivos sexuais infantis e promove uma profunda alteração em sua relação com os pais. Assim, a ligação da criança com seus pais se dará por pulsões inibidas em suas metas.

As emoções que daí passa a sentir por esses objetos de seu amor são caracterizadas como ‘afetuosas’. Sabe-se que as primitivas tendências ‘sensuais’ permanecem mais ou menos

intensamente preservadas no inconsciente, de maneira que, em certo sentido, a totalidade da corrente original continua a existir. (FREUD, 1987 [1921], p. 141-142).

Para Lagrotta (2005), é esse o momento da diferenciação entre amor e pulsões sexuais, ou melhor, o momento em que o objeto de amor e o objeto das pulsões sexuais passam a não mais coincidir, já que os pais deixam de ser objetos das pulsões sexuais, mas continuam a ser objetos de amor. Os sentimentos ternos – resultado das pulsões de meta inibida – que fazem parte do estar amando se opõem ao elo puramente sensual.

Com o intuito de apontar as relações entre amor e pulsões sexuais, Lagrotta (2005) chama a atenção para um dos fenômenos do estar amando e que Freud denominou de supervalorização sexual, suportado pelas pulsões de meta inibida. Esse fenômeno caracteriza-se pelo fato de o amado ser colocado em uma posição tão elevada que fica praticamente imune a críticas, ao mesmo tempo em que tem suas características superestimadas, se comparadas as de outras pessoas ou as dele mesmo, em um período em que ainda não era amado.

Freud adverte que é uma ilusão pensar que o outro foi eleito como amado em virtude de seus méritos anímicos, quando, na verdade, ele recebeu esses méritos e os privilégios descritos acima em razão de sua atração sensual. Para Lagrotta (2005) trata-se da confluência da corrente sensual e amorosa novamente dirigidas a um mesmo objeto, embora a fonte pulsional do amor esteja encoberta. Para esta autora, assim como para Coutinho (1998), o amor é expressão das forças pulsionais.

“No hay lugar en los textos de Freud para dudar acerca de la proveniencia erótico-pulsional, aún la de las más ‘puras’ formas del amor” (LAGROTTA, 2005, p. 61). Baseada nisso a autora pergunta: por que o amor poderia desconhecer sua origem pulsional?

Para ela, o desconhecimento por parte do amor – ou melhor, por parte do *sentido* amoroso – dos impasses da sexualidade não provém exclusivamente do imaginário. Ele provém de algo mais radical, da forclusão de sentido imanente ao registro do real, que exerce uma função de desconhecimento ativo.

Lo que destacamos es que el amor es llevado a la existencia – algo así como su razón de ser – y esto es obra de su mismo sentido, “por lo imposible del lazo sexual con el objeto”. Y cualquiera sea el objeto de esa imposibilidad, lo que remarca es que al amor le es preciso esa “raíz de imposibilidad” (LAGROTTA, 2005, p. 62).

Está nítido o modo como a autora relaciona amor e pulsão sexual no excerto acima. Devido ao não-acoplamento entre pulsão sexual e objeto, o amor ganha existência. É o que afirma Lacan (1985 [1972-1973]) quando define o amor como aquilo que vem em suplência à relação sexual. Dentro dessa perspectiva, a autora pergunta se haveria amor caso a relação sexual fosse absolutamente não-impossível.

Entretanto, se o amor vem justamente tentar suprir uma falta que é do campo sexual – pulsional –, poderia ele fazer parte desse campo?

4. Amor disjunção pulsão

Para alguns autores como Lagrotta (2005) e Coutinho (1998), o amor tem uma fonte pulsional. Embora reconheçam que em um determinado momento o amor e as pulsões sexuais passam a ter objetos distintos, elas mantêm um posicionamento a favor de uma progenitura pulsional do amor, mesmo que o amor a desconheça.

Por outro lado, pode-se entender amor e pulsão sexual ou amor e sexualidade como campos distintos. Parece ser esta uma concepção mais condizente com a afirmação lacaniana de que o amor vem em suplência à relação sexual. Se ambos fossem equivalentes, como o amor poderia ser uma tentativa de suprir o que não se realiza no campo pulsional?

Em aquiescência a esse ponto de vista, encontram-se inúmeros relatos na teoria psicanalítica. No capítulo intitulado *Do amor à libido*, presente no *Seminário 11*, Lacan faz inúmeras referências à disjunção entre amor e pulsões sexuais.

Ele afirma: “Freud, de um lado põe as pulsões parciais, e do outro, o amor. Ele diz – *não é a mesma coisa*” (LACAN, 1985 [1964], p. 179). Mais adiante, ainda referindo-se a Freud, diz Lacan que “tudo o que ele diz do amor vai acentuar que, para conceber o amor, é a uma espécie de estrutura diferente da pulsão que é preciso necessariamente referir-se” (LACAN, 1985 [1964], p. 179).

Lacan se refere à estrutura fundamentalmente narcísica do amor, uma vez que “o amor não passa a ser senão uma pequena volta do eu para exaltar-se como ideal” (HARARI, 1990a, p. 155), na medida em que se ama no outro aquilo que não se possui para alcançar o próprio ideal. Para Lacan, no nível do eu (*Ich*) não há traço de funções pulsionais, a não ser das pulsões do eu (*Ichtriebe*) que não são verdadeiras pulsões¹⁸. “O nível do *Ich* é não-pulsional, e é aí [...] que Freud funda o amor” (LACAN, 1985 [1964], p. 181).

Inicialmente, o que faz parte do eu tem apenas a função de conservação (*Erhaltungstrieb*) do indivíduo e só receberá um valor sexual *a posteriori*, quando houver a apreensão do eu por parte das pulsões parciais (LACAN, 1985 [1964]). Por exemplo, pode-se dizer que a função de alimentação é originalmente voltada à conservação do indivíduo, entretanto, com o passar do tempo, ela será investida pelas pulsões sexuais. Contudo, cabe lembrar o aviso de Lacan (1985

¹⁸ Cf. nota de rodapé da página 21, em que explico o motivo pelo qual as pulsões do eu não são verdadeiras pulsões.

[1964]) de que a pulsão oral não se satisfaz com o alimento, mas sim pelo prazer da boca, pois a pulsão contorna o objeto e se satisfaz voltando para sua própria fonte.

Harari (1990a), ao abordar o conceito de pulsão e conseqüentemente a questão da sexualidade exposta por Lacan no Seminário 11, chama a atenção para o modo como esta é apresentada nesse seminário, ou seja, por sua relação com o amor. Inicia pontuando que a sexualidade não é alheia ao amor e que isso não é um conhecimento exclusivo da experiência clínica, ou seja, pode ser encontrado nos textos psicanalíticos, sobretudo no texto *Pulsões e destinos das pulsões*. Entretanto, ao ler esse texto com cuidado e com o intuito de responder a questão de uma suposta homogeneidade entre amor e sexualidade, encontramos a resposta de que ambos encontram-se eminentemente separados.

Harari (1990a) observa inclusive a disposição estrutural do texto¹⁹ e percebe que a primeira parte dele refere-se à pulsão e seus destinos, enquanto a segunda aborda a questão do amor. Mesmo que o amor seja abordado em um dos principais textos freudianos referentes à pulsão, destaca-se que ele não está exatamente compreendido no sexual.

No amor ressalta uma dimensão onde predomina a unidade, a totalidade; em síntese: a síntese, a estrutura narcísica. Em compensação não acontece assim com a pulsão. Dele poderemos reconhecer, efetivamente, diferentes elementos ou componentes ou termos, os quais não são separáveis no amor [...] Ao nos defrontarmos com a pulsão, em contrapartida, aparece de forma imediata uma diversificação pontuável (HARARI, 1990a, p. 178).

Essa diversificação pontuável, mencionada acima, não é outra coisa senão a parcialidade das pulsões – oral, anal, escópica e invocante²⁰ –, seus termos – fonte, objeto, pressão, meta – e

¹⁹ Uma leitura que contemple não apenas o conteúdo de um texto, mas que conceda a todos os seus elementos um mesmo valor – tal como fez Harari ao chamar a atenção para a estrutura do texto – é proposta por Laplanche como uma tentativa de transportar para a leitura de textos alguma coisa do método psicanalítico, ou seja, seria algo como um método psicanalítico para ler textos. “Esse tipo de trabalho seria o equivalente, na leitura de textos, da atenção flutuante ou da atenção equiflutuante” (MEZAN, 1994, p. 55). Nesse caso, a proposta é de um *aplatissement* (achatamento) do texto, equivalente à atenção ou escuta equiflutuante proposta por Freud. Da mesma forma que tudo que um analisante fala durante as sessões deve ser escutado com a mesma importância, ou seja, sem uma pressuposição de valor *a priori*, um texto deve ter todos seus elementos – notas de rodapé, disposição gráfica, etc – observados com a mesma importância. Entretanto, não se pretende afirmar aqui que Roberto Harari tenha feito uso de tal método.

²⁰ No livro *Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan: as bases conceituais*, Marco Antonio Coutinho Jorge, baseado em algumas hipóteses de Freud e em descobertas da paleoantropologia, defende a idéia da existência de mais uma pulsão, a pulsão olfativa.

seus destinos – transformação no contrário, volta contra a própria pessoa, repressão e sublimação²¹.

Outra diferença concernente ao amor e à pulsão diz respeito aos seus objetos. O objeto visado pela pulsão é inalteradamente parcial – assim como a pulsão é sempre parcial. Quando o objeto é total, encontramos-nos em outra dimensão, a do objeto de amor (HARARI, 1990a). “E, isto o sabemos, uma coisa são as pulsões e seus destinos, e outra bem distinta é o amor. Em Freud está terminantemente escrito desse modo, de forma quase literal. Quem não pode ver assim é porque simplesmente não deseja vê-lo” (HARARI, 1990a, p. 200).

Segundo Lacan (1985 [1964]), Freud colocou, de um lado, o campo pulsional e do outro, o campo narcísico do amor, enfatizando que no âmbito do amor há reciprocidade entre o *amar* e o *ser amado*²², enquanto no campo pulsional trata-se, para o sujeito, de uma pura atividade por meio de sua própria pulsão. Com essa afirmação, Lacan ilustra que no amor existe a satisfação de fazer-se amar, reciprocidade esta que não acontece no gozo (HARARI, 1990b). Em outras palavras, no amor há possibilidade de reciprocidade, o amado pode tornar-se amante e vice-versa – substituição inversiva ou troca de lugares que Lacan denominou de metáfora do amor ou milagre do amor. No tocante ao campo pulsional isso está fora de cogitação, não há substituição inversiva entre pulsão e objeto, pois na pulsão trata-se de uma pura atividade de contornar o objeto e retornar à fonte.

Partindo desta premissa, a de que o amor é considerado recíproco e o gozo não o é, seria possível pensar que, justamente em virtude dessa característica, o amor é capaz de remediar a ausência da relação sexual que se revela no âmbito pulsional? (SANTANA, 1998). Para Santana, se o amor busca efetivamente suprir a falta da relação sexual, a relação estabelecida por ele não pode ser sexual. Ela aponta os dois motivos dessa impossibilidade: “primeiro, é que a relação amorosa não trata da relação de um sujeito a um corpo, mas sim de um sujeito a outro sujeito; segundo é que o amor é fundamentalmente assexuado: ‘quando se ama, não se trata de sexo’, diz Lacan” (SANTANA, 1998, p. 335).

Amar coloca em cena o desejo relacionado à falta, não ao ato sexual. Sendo assim, amor e desejo sexual constituem campos distintos, o que não quer dizer que sejam excludentes (FERREIRA, 2004). Mesmo que haja uma fronteira que separe amor e desejo, eles se

²¹ Em um texto inédito intitulado *Síntese das neuroses de transferência*, descoberto entre os papéis de Ferenczi, Freud postula um quinto destino pulsional, a regressão (HARARI, 1990, p. 180).

²² Cf. páginas 82 e ss., nas quais discuto a reciprocidade no amor.

condicionam por todos os tipos de pontas (LACAN, 2003 [1961-1962]). Assim, um objeto desejado sexualmente pode também ser amado. “Quando se ama, o que está em jogo é a suposição de um ser – riqueza interior – no outro. Quando se deseja sexualmente, o que entra em cena é o outro capturado como objeto” (FERREIRA, 2004, p. 12).

Se o desejo participa da estrutura psíquica do ser humano, o mesmo não se pode ser dito a respeito do amor. Será somente em torno daquilo que é a marca constitucional da estrutura do desejo, ou seja, uma falta radical, que o amor irá advir.

Nos primórdios do desenvolvimento do ser falante, o amor, em sua origem no período do auto-erotismo, liga-se ao alvo das pulsões sexuais. Esse período é marcado pelo fato de que as pulsões sexuais e as pulsões do eu encontram-se misturadas, indiferenciadas. Somente com a instauração da fase objetal é que ocorrerá a separação das pulsões sexuais das pulsões do eu. Nesse momento o amor separa-se do sexual (FERREIRA, 2004).

Será realizada agora uma leitura de dois textos de Freud que podem auxiliar na compreensão desse período em que o amor começa a surgir no ser humano. Em *À guisa de introdução ao narcisismo* (1914), Freud aborda o amor a partir da escolha de objeto e em *Pulsões e destinos das pulsões* (1915), o amor é analisado tomando-se como referência as diferenças e articulações com as pulsões.

4.1. O amor em “À guisa de introdução ao narcisismo”

No texto *À guisa de introdução ao narcisismo*, Freud aborda o amor a partir da escolha de objeto. Nesse texto, ele traça uma distinção entre libido do eu e libido objetal e descreve as escolhas amorosas utilizando as noções de equivalência e desequilíbrio energético (FERREIRA, 2004). Isso é consequência de Freud ter constatado, de maneira geral, uma oposição entre a libido do eu – ou libido narcísica – e a libido objetal que se equaciona da seguinte maneira: “quanto mais uma consome, mais a outra se esvazia” (FREUD, 2005 [1914], p. 99). A libido do eu deve ser entendida como pulsão sexual investida no eu, já a libido objetal é pulsão sexual investida no objeto. Freud concebe o estado de apaixonamento como o ápice do desenvolvimento da libido objetal, uma vez que o enamorado parece desistir de sua personalidade – isto é, retira grande parte da pulsão sexual que estava investida em seu eu – para investir no objeto.

Desde o período do auto-erotismo até a fase objetal, as pulsões do eu – ou pulsões de autoconservação – e as pulsões sexuais estão misturadas e dispõem de quantidades de libido

idênticas. Somente com o início dos investimentos nos objetos – fase objetual – “é que se torna possível distinguir uma energia sexual, a libido, de uma energia das pulsões do eu”²³ (FREUD, 2005 [1914], p. 99). Quando elas são apartadas, uma quantia da libido retirada dos objetos é investida no eu, ou uma certa quantidade de libido desinvestida do eu é colocada nos objetos. Assim, há possibilidade de que a bipartição da libido não seja feita de forma igualitária (FERREIRA, 2004).

A partir desse deslocamento da libido, Freud (1987 [1914]) postulou dois tipos de escolha de objeto amoroso: a anaclítica²⁴, também denominada escolha de ligação, em que a libido é investida em objetos do mundo externo, e a narcísica, em que o objeto investido é o próprio eu. Segundo Ferreira (2004), elas trazem consigo sinais de dois tempos. Um, chamado auto-erótico, um tempo primitivo no qual as pulsões sexuais e as de autoconservação estão fundidas; o outro, nomeado fase objetual, momento em que as referidas pulsões já se encontravam separadas.

A investigação psicanalítica descobriu que a escolha de objetos sexuais nas crianças deriva de suas experiências de satisfação. As primeiras experiências sexuais auto-eróticas estão apoiadas em funções vitais destinadas a autopreservação, ou seja, as pulsões sexuais apóiam-se, inicialmente, no processo de satisfação das pulsões do eu para se expressarem e somente depois se tornam independentes destas.

Assim, os primeiros objetos sexuais das crianças são as pessoas responsáveis por sua alimentação, por sua proteção e cuidados, isto é, aqueles que exercem a função de mãe. Se não fosse cuidada por um outro, a criança não teria condições de sobreviver, pois ela ainda não é capaz de realizar o que Freud denominou de *ação específica* e que possibilita a manutenção da sua vida. Quem executa essa ação específica é aquele que encarna a função de mãe. No sentido estrito ao aqui referido, a mãe, portanto,

genitora ou não, é o ser de linguagem que atende à necessidade de um filho de humanos através da linguagem. É o nome do adulto próximo – *Nebenmensch* – de que Freud nos fala, exatamente para – ao modo da ciência, que não particulariza os conceitos no ato de formulá-los – não aprisionar essa *função* à pessoa da mãe (ELIA, 2004, p. 50. Grifo meu).

²³ Enquanto a energia das pulsões sexuais foi denominada por Freud de *libido*, a energia das pulsões do eu foi designada de *interesse* (LAPLANCHE & PONTALIS, 2000).

²⁴ Segundo Strachey, editor inglês das Obras Completas de Freud, a expressão “tipo anaclítico” foi uma tradução da palavra *Anlehnungstypus*, cujo significado na língua alemã é “tipo de inclinação” (STRACHEY apud. FREUD, 1987 [1914]).

A função de mãe, portanto, não é realizada necessariamente por uma só pessoa e pode ser desempenhada por qualquer um que exerça os cuidados infantis mencionados acima, independentemente de seu sexo biológico. Pode ser, por exemplo, o pai. A escolha de objeto que toma como protótipo o investimento da criança dirigido às pessoas que dela cuidaram, caracteriza a escolha objetal de ligação, na qual o objeto pertence ao mundo externo.

Na escolha narcísica, entretanto, a escolha de objeto amoroso tem como modelo a imagem de sua própria pessoa e não a imagem daqueles que exerceram a função de mãe, como ocorre na escolha de ligação. Em outras palavras, na escolha narcísica as pessoas “procuram a si mesmas como um objeto amoroso” (FREUD, 1987 [1914], p. 104).

De acordo com Freud (1987 [1914]), os caminhos que conduzem à escolha de um objeto podem seguir o modelo narcisista e o tipo anaclítico. Embora um desses modelos seja o privilegiado, os dois tipos de escolha encontram-se presentes em todas as pessoas. Ou seja, Freud não postulou a existência de dois grupos excludentes, mas afirmou que qualquer sujeito tem dois objetos sexuais primordiais. Um desses objetos é constituído pelas pessoas que cumprem as funções de proteção e alimentação – modelo da escolha anaclítica –, num período em que o sujeito, ou melhor, pré-sujeito, não tinha condições de satisfazê-las por conta própria. O outro objeto é ele próprio – modelo da escolha narcísica. Aí está a pressuposição de um narcisismo primário em todo ser falante, que poderá ocupar um lugar preponderante na escolha objetal dos sujeitos.

Dessa forma, a escolha narcísica tem como protótipo a imagem de si mesmo. O sujeito ama o que é, o que foi, o que gostaria de ser ou alguém que foi parte dele mesmo. Por outro lado, a escolha anaclítica tem nas funções maternas e paternas o seu modelo: ama-se a mulher que nutre ou o homem que protege, bem como seus substitutos (FREUD, 2005 [1914]). Ferreira (2004) articula essas modalidades de escolha com a polaridade psíquica atividade-passividade e obtém o seguinte resultado: de um lado a escolha narcísica = passividade = feminino, e de outro, escolha objetal = atividade = masculino.

Os termos masculino e feminino referem-se a uma abordagem econômica, isto é, feminino significa predominância de investimento libidinal no eu, enquanto uma maior quantidade de investimento no objeto é designada masculino. A equivalência do masculino com atividade e do

feminino com passividade é procedente da biologia, ciência de ponta no final do século XIX e início do século XX, e não tem significado psicológico algum (FERREIRA, 2004).

Em *A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher* (1920), Freud afirma que aspectos sexuais físicos, caracteres sexuais mentais e escolha de objeto, mantêm relações complexas e não-coincidentes. Dizendo de outra forma, tanto homens quanto mulheres podem apresentar um investimento passivo (feminino) e ativo (masculino). Além disso, Freud está afirmando que a sexualidade assumida pelo sujeito, bem como a escolha de seu objeto sexual, não correspondem, respectivamente, ao seu sexo biológico e a um objeto de sexo biológico oposto.

Seguindo o texto *À Guisa...*, encontramos a proposição de que aqueles que renunciaram ao pleno exercício de seu narcisismo se lançam à procura do amor, transferindo o seu próprio narcisismo para o objeto amado. Ou seja, “quando estamos amando, uma quantidade considerável de libido narcisista transborda para o objeto” (FREUD, 1987 [1921], p. 143). Em outras palavras, uma grande parcela da libido investida no eu é retirada e depositada no objeto amado.

Mas o que busca uma pessoa no outro, senão recuperar essa parte de seu narcisismo? Sabe-se que um abalo no narcisismo é um dos primeiros efeitos do amor, visto que uma vultuosa quantia da libido que era investida no eu passa a ser destinada ao objeto amado. Não possuindo ainda o objeto para si, o amante é lançado na ordem da falta, mais ainda, de sua própria falta e se reconhece como um sujeito fal(t)ante²⁵. É como se a descoberta do objeto de amor, melhor dizendo, da existência dele, extirpasse uma parte de si e causasse dor. É a busca do alívio dessa dor e do reencontro com a parte supostamente roubada de si que o sujeito procura no amado. “Um indivíduo que ama priva-se, por assim dizer, de uma parte de seu narcisismo, que só pode

²⁵ Fal(t)ante: neologismo proveniente da confluência das palavras faltante e falante, pois é articulado na linguagem que o desejo oriundo da falta pode se manifestar. “A palavra é essa roda de moinho por onde incessantemente o desejo humano se mediatiza, entrando no sistema da linguagem” (LACAN, 1994 [1953-1954], p. 208). Em outras palavras, o pedaço de carne, isto é, o *infans*, só terá condições de se tornar sujeito desejante por meio da linguagem, já que a ordem simbólica é inscrita no ser humano somente se algo lhe faltar, para depois poder ser simbolizado. O que deve faltar ao sujeito, primeiramente, é o seio. Faltando, ele poderá ser simbolizado, desejado e alucinado. Essa alucinação denuncia a inscrição do simbólico, isto é, que houve um registro inconsciente da experiência de satisfação, em outras palavras, um traço mnêmico dessa experiência. “O que caracteriza o desejo para Freud é esse impulso para reproduzir alucinatoriamente uma satisfação original, isto é, um retorno de algo que já não é mais, a um objeto perdido cuja presença é marcada pela falta” (GARCIA-ROZA, 2001, p. 145) Se a presença da mãe for sufocante a ponto de não permitir a emergência de um espaço para que a criança simbolize a falta, inexistirá um “espaço vazio” para ser ocupado pela linguagem. Assim, não podendo desejar, a criança ficará capturada pelo desejo da mãe e não nascerá como sujeito desejante. Esse neologismo refere-se, portanto, à falta, à fala e ao desejo.

ser substituída pelo amor de outra pessoa por ele” (FREUD, 1987 [1914], p. 116). Aquilo que o sujeito sentiu como arrancado de si foi, na verdade, a derrocada de sua onipotência, uma ferida em seu narcisismo. A partir disso, pode-se conjecturar que o amor é uma tentativa de eliminar a dor da falta.

Também a auto-estima ou o autoconceito (*Selbstgefühl*) no estado amoroso está relacionada à libido narcísica. Segundo Freud (2005 [1914]), ser amado eleva a auto-estima, enquanto a percepção de que isso não ocorre em uma relação amorosa, a reduz. A relação entre libido narcísica e a auto-estima será tratada em maiores detalhes adiante.²⁶ Por ora, contentemo-nos com a afirmação de Freud de que a auto-estima parece estar relacionada com o componente narcisista do amor.

Mas o que seria este elemento narcisista no amor referido por Freud²⁷? Podemos pensar, visto que amar é querer ser amado, que esse elemento é justamente querer ser correspondido pelo outro, uma vez que “no processo de escolha narcísica de objeto, estar sendo amado representa [*darstellt*] tanto a meta como a satisfação” (FREUD, 2005 [1914], p. 116). E o que significa ser correspondido? Respondê-la remete a uma outra pergunta: o que é causar no outro o amor por mim? Pode-se sugerir que é provocar nele o mesmo que ele causa em mim, isto é, colocá-lo em falta e ser colocado no lugar de objeto do seu amor, assim como ele ocupa o lugar de objeto de amor para mim. Além disso, há algo que não posso fazer, mas que necessito ser: ser o espelho no qual ele possa enxergar-se e amar a si mesmo, assim como me amo nele. Ele precisa amar-se narcisicamente em mim (NASIO, 1997).

Segundo Freud (2004 [1914]), um sujeito pode amar no outro aquilo que ele próprio gostaria de ser, ou seja, o seu *eu ideal* (*Idealich*), que é um ideal narcísico de onipotência e formado inconscientemente. O amor por si mesmo fruído pela criança nos primórdios da sua vida passa a ser investido nesse eu ideal, ou seja, o narcisismo do sujeito surge deslocado nesse novo eu que é ideal e que é considerado detentor da perfeição e plenitude. Mesmo com o passar dos anos, o homem continua desejando manter a perfeição narcísica infantil e, quando percebe um abalo em tal perfeição, procura resgatá-la sob a forma de um *ideal de eu – Ichideal*. “Assim, o que o ser humano projeta diante de si como seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua

²⁶ Cf. páginas 86 e ss., nas quais discuto o narcisismo no amor.

²⁷ Outras maneiras possíveis de se entender o caráter narcísico do amor ou sua estrutura fundamentalmente narcísica, como diz Lacan (1985 [1964]), são apresentadas ao longo dessa dissertação. Cf. as páginas 52, 55, 83, 86 e ss.

infância, durante a qual ele mesmo era seu próprio ideal” (FREUD, 2005 [1914], p. 112). Esse investimento no ideal de eu provoca um certo empobrecimento libidinal do eu, porém, este torna a se enriquecer na medida em que se satisfaz com a realização desse ideal.

Mas como um sujeito é capaz de satisfazer seu eu ideal amando um outro? Nas páginas finais de *À guisa de introdução ao narcisismo*, Freud (2005 [1914]) escreve que na paixão há um fluxo da libido do eu em direção ao objeto sexual, sendo este transformado em um ideal sexual. Esse ideal sexual, tomado como um espelho no qual o sujeito vê refletido o seu eu ideal, serve como uma satisfação substitutiva para a satisfação narcísica que o sujeito não conseguiu realizar. Assim, nosso modo de amar seguirá o modelo de escolha objetal narcísica, ou seja, amaremos o que fomos e não somos mais, ou então, amaremos alguém detentor das qualidades nunca tidas por nós e que faltam ao eu para tornar-se ideal. “Ser novamente o seu próprio ideal, [...] tal como ocorreu na infância, esta é a felicidade que as pessoas querem alcançar” (FREUD, 2005 [1914], p. 118). Portanto, por meio do investimento libidinal no *eleito*, o sujeito busca retornar ao narcisismo, escolhendo um ideal sexual que possua os atributos que ele não conseguiu conquistar.

Entretanto, é preciso estar atento a um detalhe. O fato de o amante “perceber” no amado os atributos dos quais carece, não significa que aquele os possua de fato. É pertinente pensar que, por meio da supervalorização sexual²⁸, o amante atribui virtudes ao outro, isto é, o idealiza para que nele possa ver as mais altas qualidades que faltam a si próprio. “Se idealiza-se finalmente o objeto de amor, será somente para declarar: ‘se um objeto tão maravilhoso me ama, quão magnífico devo ser eu’” (HARARI, 1990a, p. 155). Depois disso, resta ao amante identificar-se com o amado supervalorizado e, então, realizar seu ideal. Percebe-se, portanto, que a idealização é realizada para que o sujeito identifique-se com aquele pelo qual está enamorado. Há, então, uma oscilação capturante entre o amar e a identificação (HARARI, 1990a, p. 158).

4.2. O amor em “Pulsões e destinos da pulsão”

Será analisada agora a segunda parte do texto *Pulsões e destinos da pulsão* (1915), na qual Freud dedicou mais espaço ao estudo do amor que à pulsão. Parte do conteúdo da primeira seção desse texto já foi exposto no capítulo *A descoberta de uma sexualidade pulsional*²⁹

²⁸ Cf páginas 37, 83 e 84.

²⁹ Cf. página 13 e ss.

De acordo com Freud (2004 [1915a]), a primeira fase de desenvolvimento do *eu*³⁰ é chamada *narcisismo*. Nesse período, as pulsões sexuais se satisfazem de maneira auto-erótica, ou seja, o aspecto mais importante é o órgão do qual emanam – sua fonte – sendo que é dele próprio que deriva o prazer obtido pelas pulsões. Nesse caso, o objeto, que na maioria das vezes coincide com o próprio órgão, é o elemento de menor importância.

Ao longo das primeiras experiências vivenciadas pela criança, impõe-se a ela uma oposição entre o eu e o não-eu (mundo exterior), oposição esta que é uma das três polaridades da vida psíquica. As oposições entre prazer e desprazer, por um lado, e, ativo e passivo, por outro, constituem as outras duas polaridades. A oposição eu – não-eu surge com a experiência pela qual, por meio da ação muscular, a criança consegue eliminar o fluxo dos estímulos externos que a perturbam, resultado que não consegue obter ao agir da mesma forma contra a estimulação pulsional.

Se por um lado o eu se comporta passivamente ao receber os estímulos procedentes do mundo externo, por outro, age de maneira ativa ao reagir a esses estímulos. Porém, são as pulsões que comandam a atividade do eu em relação ao exterior, motivo pelo qual pode-se dizer que “o Eu-sujeito é passivo em relação aos estímulos externos e ativo por meio de suas próprias pulsões” (FREUD, 2004 [1915a], p. 158).

As três polaridades psíquicas (eu – não-eu, prazer – desprazer, ativo – passivo) podem estabelecer algumas conexões entre si. Por exemplo, há uma situação psíquica inicial formada pela combinação de duas dessas polaridades, eu – não-eu e prazer – desprazer: nos primórdios da vida psíquica, o eu está absolutamente tomado por pulsões e possui a capacidade de satisfazê-las parcialmente em si mesmo. Esse é o estado de narcisismo primário, sendo utilizado o termo “auto-erótico” para nomear essa possibilidade de satisfação. Nesse período pode-se dizer, de modo geral, que não há um investimento no mundo externo ou, ao menos, este é irrelevante para a satisfação pulsional. Há uma combinação de duas polaridades nesse momento, na medida em que o *eu-sujeito* coincide com tudo que é fonte de *prazer*, e, o *mundo externo*, com tudo que é *indiferente* ou, ocasionalmente, quando ele é fonte de estímulos, com o que é *desprazeroso*. Com isso, Freud (2004 [1915a]) afirma que, definindo-se o amar como sendo a relação do eu com suas

³⁰ Percebe-se aqui que o termo *eu* não designa a instância psíquica *eu* – tal como encontramos na segunda tópica freudiana do aparelho psíquico – mas sim corresponde a algo como o ser humano, seu corpo, ou ainda, o indivíduo, mesmo que este último termo não seja muito adequado para designar o ser falante, na medida em que contém em si a ideologia de um ser indivisível, não barrado, não cindido.

fontes de prazer, a situação em que o eu ama somente a si mesmo e se mantém indiferente ao mundo corresponde a uma das polaridades relacionadas ao amar: amar x indiferença.

De acordo com Freud, o amar admite ainda outras duas polaridades: amar x odiar e amar x ser amado. Entretanto, a polaridade que envolve a indiferença não faz oposição ao amor isoladamente, mas ao par formado pelo amor e ódio em conjunto. O par amar x ser amado corresponde à transformação da atividade em passividade e restabelece uma situação básica prévia, a saber, amar-se a si mesmo, característica fundamental do narcisismo.

Enquanto for auto-erótico, o eu não precisará do mundo externo para obter prazer. Contudo, em virtude das experiências das pulsões de autoconservação, o eu começa a introjetar os objetos do mundo externo, passa a recolhê-los, desde que esses objetos externos oferecidos sejam fontes de prazer. Ao mesmo tempo, não pode deixar de perceber, por um tempo, as próprias moções pulsionais internas como desprazerosas. Assim, tudo o que em seu interior for motivo de desprazer será expelido pelo eu para fora de si. (FREUD, 2004 [1915a]). A relação inaugural entre amor e auto-erotismo é o que determina a estrutura narcísica do amor, cuja característica fundamental é o procedimento de devoração (FERREIRA, 2004).

Então, nesse momento, sob o domínio do princípio do prazer, ocorrerá no eu um outro desenvolvimento. A partir do momento em que esse eu inicial, chamado *eu-real*, se torna capaz de distinguir o interno do externo, deriva-se dele um *eu-prazer* purificado, para o qual o prazer, colocado acima de qualquer outra coisa, será o mais precioso dos bens. Com o advento desse eu-prazer purificado, o mundo externo passa a ser decomposto em uma porção prazerosa, que é incorporada ao eu, e em uma porção transformada em resto, que parece ser estranha ao eu. Além disso, a parte extraída do eu e expelida para o exterior passa a ser experimentada como algo hostil.

Cabe observar que o mundo externo é percebido como uma realidade fantasiosa, uma vez que o que produz prazer é amado e incorporado ao corpo, passando a participar do eu do prazer; enquanto o que causa desprazer é odiado, expulso do corpo e passa a fazer parte do campo dos objetos, o mundo externo (FERREIRA, 2004).

Essa nova reorganização altera a combinação entre as duas polaridades, que agora é feita da seguinte forma: o *eu-sujeito* continua coincidindo com tudo que é *prazeroso*, mas o *mundo externo* passa a coincidir com o *desprazer*, o que antes acontecia apenas eventualmente, pois até

então o que caracterizava sua relação com o eu era a sua indiferença no que concernia à obtenção de prazer.

Neste momento em que o objeto faz sua aparição na fase do narcisismo primário, ocorre o maior desenvolvimento de outra oposição ao amar, o odiar. Inicialmente, os objetos do mundo externo são levados ao eu por meio das pulsões de autoconservação. Em virtude de o mundo externo ser percebido como estranho e ser a fonte de estímulos, a relação do eu com o exterior é inaugurada como uma relação de ódio. Nessa etapa da vida, há uma equivalência entre o externo, o objeto e o odiado. Se posteriormente o objeto for considerado uma fonte de prazer, ele será amado e incorporado ao eu – perdendo, portanto, sua característica de objeto –, de modo que o objeto – ou seja, aquele que continua a pertencer ao mundo externo – permanecerá coincidindo com o que é estranho e odiado pelo eu-prazer purificado.

Da mesma maneira que o par antitético amor x indiferença representa a polaridade eu x mundo exterior, a oposição amor x ódio reflete simultaneamente a polaridade prazer x desprazer e eu x mundo externo. Assim, temos de um lado, eu = prazer = amor, e do outro mundo externo = desprazer = ódio.

Quando à fase narcísica segue a fase objetal, prazer e desprazer passam a marcar as relações do eu com o objeto. Se este é tido como uma fonte prazerosa, inicia-se uma tendência motora cujo objetivo é aproximar o objeto do eu e incorporá-lo. Assim, pode-se começar a falar de uma característica atratora exercida pelo objeto fonte de prazer. Aí está o início do amor ao objeto. Por outro lado, se o objeto causar desprazer, haverá uma tendência inversa, ou seja, o eu concentrará seus esforços para se afastar do objeto. Esse comportamento repete a tentativa primordial de fuga do mundo externo e de suas fontes de estímulos. Sente-se, então, repulsa e ódio pelo objeto e, uma vez intensificado o ódio, o desfecho pode ser a agressão ao objeto com o intuito de aniquilá-lo.

Freud (2004 [1915a]) chega a supor que uma pulsão ama o objeto que poderá satisfazê-la, mas abandona a idéia, pois não pode afirmar o contrário, ou seja, que uma pulsão odeia seu objeto. Assim, Freud assevera que “as relações de amor e ódio não poderiam ser utilizadas para se referir às relações das pulsões com seus objetos, e sim que estariam reservadas para a relação do Eu-total com seus objetos” (FREUD (2004 [1915a]), p.160).

Assim, para Freud (2004 [1915a]), a palavra amar vai restringindo-se cada vez mais ao âmbito da pura relação de prazer do eu com os objetos e, finalmente, se fixa nos objetos

propriamente sexuais e naqueles que satisfazem as necessidades de pulsões sexuais sublimadas. Afastada a idéia de que uma pulsão sexual isolada amaria seu objeto e atestado o fato de que a palavra amar é utilizada somente na relação do eu com seu objeto, Freud conclui que a palavra amar pode ser utilizada para caracterizar a relação do eu com seu objeto somente depois da síntese de todas as pulsões parciais da sexualidade, o que ocorre sob a primazia genital e a serviço da reprodução.

Duas pontuações referentes ao parágrafo acima são necessárias. Quando Freud escreve que a palavra amor é designada somente na relação do eu com seu objeto, ele não está afirmando que a única possibilidade do amor é o amor anaclítico, em detrimento do narcisismo sempre presente no amor. Isso soaria muito estranho, principalmente depois de ter escrito *À guisa de introdução ao narcisismo* em 1914, portanto, apenas um ano antes deste texto sobre as pulsões, e no qual havia enfatizado o caráter narcísico do amor. A afirmação do parágrafo precedente apenas enfatiza que é o eu – e não as pulsões – que ama seus objetos. Este sim, o objeto, pode ser tanto o próprio eu, quanto um objeto do mundo exterior.

A outra pontuação refere-se à idéia da síntese de todas as pulsões parciais da sexualidade, cujo objetivo seria a reprodução. Tomando como característica fundamental das pulsões sua meta de satisfação, Lacan (1985 [1964]) critica a suposição de uma síntese totalizante das pulsões.

Se a pulsão pode ser satisfeita sem ter atingido aquilo que, em relação a uma totalização biológica da função, seria a satisfação ao seu fim de reprodução, é que ela é pulsão parcial, e que seu alvo não é outra coisa senão esse retorno em circuito (LACAN, 1985 [1964], p. 170).

Ele chama a atenção para o fato de que as pulsões são parciais em relação à finalidade biológica da sexualidade e esta, por sua vez, só se realiza pela operação das pulsões. Consoante à posição de Lacan de que a pulsão é parcial porque representa parcialmente a finalidade biológica – totalista – implicada na sexualidade, Harari (1990a) assinala que, do ponto de vista psicanalítico,

a sexualidade possui integrantes que não confluíram - "se tudo vai bem" - em um feixe dirigente ou com centralização diretiva, mas, ao contrário, permaneceram disjuntos, da mesma forma que ocorre com os termos componentes de cada pulsão (HARARI, 1990a, p. 203).

Digressão feita, retomemos o texto de Freud. A relação entre amor e ódio não é simples e, apesar de formarem um par de conteúdos opostos, possuem origens diferentes, não são resultados da cisão de um elemento inicial comum, isto é, cada um teve seu próprio desenvolvimento e só depois, sob a influência da relação prazer-desprazer, constituíram um par antitético.

Para Freud,

o amor nasce da capacidade do Eu de satisfazer uma parte de suas moções pulsionais de maneira auto-erótica, obtendo o prazer do órgão. É originalmente narcísico, depois passa para os objetos que foram incorporados ao Eu ampliado³¹ e expressa então os esforços motores do Eu em direção a esses objetos que são fontes de prazer. O amor se conecta estreitamente com o exercício das futuras pulsões sexuais e, quando a síntese delas tiver se completado, passará a coincidir com o todo da vertente sexual [*Sexualstrebung*] (2004 [1915a], p. 161).

Essa conexão do amor com as pulsões sexuais e sua coincidência com a vertente sexual não significa outra coisa senão que o amor e as pulsões podem incidir sobre um objeto comum. Cabe ressaltar que isso é uma possibilidade, não um acontecimento compulsório. Como vimos anteriormente, no momento em que as pulsões do eu se separam das sexuais, separam-se também as relações originais entre sexo e amor, embora permaneçam alguns resquícios da ligação original, como, por exemplo, o fato de uma atração sexual poder ser o início de um relacionamento que pode culminar em amor. Separar amor e sexo, isto é, separar o amor das pulsões, uma vez que eles possuem estruturas diferentes, não nos permite abolir alguns pontos de contato mantidos entre ambos (FERREIRA, 2004).

Todavia, enquanto as pulsões estiverem em seu desenvolvimento, algumas das fases preliminares do amar já aparecerão como metas sexuais provisórias, como por exemplo, o incorporar ou devorar, típicos do estágio oral. Os objetos amados são incorporados, já que são fonte de prazer. Já os objetos fonte de desprazer são rejeitados, uma vez que são odiados. Assim, amar como sinônimo de devorar e odiar como sinônimo de rejeição constituem um par de opostos. Esta é uma modalidade de amor que possui a capacidade de coexistir com a possível suspensão da existência autônoma do objeto e que, por isso, se caracteriza como um amor

³¹ Freud não explica o que é este *Eu ampliado*, tampouco esse termo reaparece no texto em questão. Pelo contexto ele é, provavelmente, um sinônimo do termo *eu-prazer purificado*.

ambivalente. “Encontra-se aí a raiz da ambivalência: o amor que une o sujeito aos seus objetos de prazer, consiste em devorar o dito objeto, isto é, destruí-lo como tal” (FRASER, 1998, p. 192).

Já no estágio anal-sádico, o interesse pelo objeto aparece como uma ânsia de apoderamento, sem levar em consideração se o objeto será danificado ou destruído. Essa fase e forma preliminar do amor se parecem grandemente com o ódio em sua relação com o objeto. É só com o estabelecimento da organização genital que o amor e o ódio se tornam opostos (FREUD, 2004 [1915a]). O estágio anal se constitui na fase objetal, quando já há a separação entre pulsões do eu pulsões sexuais. A criança tentará dominar as fezes, objeto da pulsão anal, retendo ou expelindo-as. A relação da criança com quem exercer a função de mãe será mediada por essa tentativa de controle sobre as fezes. Essa relação se inscreve na função de oblatividade, ou seja, a criança se oferece ao outro para ser amada. As fezes, como objeto, têm valor de dom, ou seja, são oferecidas pela criança ao Outro. Ao reconhecer esse objeto ofertado, o Outro declara seu amor à criança. Essa é a significação dada pela criança, que buscará saber o que o outro quer dela para ser amada. Nesse ponto, amar é sinônimo de ser amado pelo outro (FERREIRA, 2004).

A pulsão fálica constitui-se na fase edipiana, período marcado pela aparição da função do pai, portadora da lei e que assim interdita o primeiro objeto de amor, a mãe. Essa ruptura da relação amorosa desencadeia o ódio. Porém, isso não significa uma transformação do amor em ódio, mas uma regressão do amor à fase em que os dois apresentavam-se indistintos. Como consequência dessa regressão, o ódio é erotizado e atualiza sua relação ambivalente com o amor (FERREIRA, 2004).

A relação de ódio com o objeto é mais arcaica que a relação de amor com o objeto. O ódio surge do repúdio primordial do eu narcísico ao mundo externo, uma vez que este é fonte de estímulos. Ele se constitui como uma exteriorização da reação de desprazer provocada pelos objetos e possui um vínculo estreito com as pulsões de conservação do eu, uma vez que é da luta do eu para sobreviver e se impor que procedem os protótipos da relação de ódio, e não da vida sexual (FREUD, 2004 [1915a]).

De posse desses conhecimentos acerca da gênese do amor e do ódio, fica esclarecida a freqüente manifestação ambivalente do amor, ou seja, sua mescla às moções de ódio contra o mesmo objeto. Não raro, quando acontece o rompimento da relação com um objeto de amor, o ódio parece assumir o lugar que antes fora ocupado pelo amor no relacionamento, como se houvesse uma transformação do amor em ódio. Entretanto, tal transformação não existe. O que

acontece é que “a perda de um objeto amoroso constitui excelente oportunidade para que a ambivalência nas relações amorosas se faça efetiva e manifesta” (FREUD, 1987 [1917], p. 283). O ódio, que pode ter sido desencadeado por um acontecimento real, recebe um vigor adicional pela regressão do amar à fase preliminar sádica. Dessa forma, o odiar adquire uma característica erótica que mantém o prosseguimento de uma relação de amor (FREUD, 2004 [1915a]).

As antíteses amar-odiar e amar-ser amado fazem entrar em cena o mesmo mecanismo que governa os pares de opostos escopofilia-exibicionismo e sadismo-masiquismo no campo das pulsões: reversão ao seu oposto. Adentremos agora nesse que é um dos destinos das pulsões. Esse mecanismo possui dois processos, *a mudança de atividade para passividade e a reversão de conteúdo*. O par antitético amar-odiar apresenta um processo análogo à reversão de conteúdo das pulsões. Já o par amar-ser amado é comparável à mudança de atividade para passividade, ao mesmo tempo em que também ocorre a mudança de objeto. Ferreira (2004) adverte que esta é uma comparação entre o mecanismo que rege as duas antíteses do amor e das pulsões, mas não significa que o amor é um dos destinos da pulsão.

Entretanto, a freqüentemente confusão entre amor e sexualidade encontra uma mola propulsora dentro da própria teoria freudiana. De acordo com Costa (1999), de um modo geral, pode-se dividir as proposições freudiana acerca do amor em dois grandes conjuntos nocionais: um que corresponde aos escritos da *Psicoterapia da histeria* (1895) até *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905) e outro inaugurado com a invenção do conceito de narcisismo.

No primeiro, “o amor é descrito como um derivado direto da libido” (COSTA, 1999, p. 21), cabendo ao recalque, à inibição e à sublimação cindir a pulsão sexual em sensualidade e ternura ou então transformar a sensualidade em ternura. Nesse período, “o amor é um sentimento [...] que acompanharia a sensualidade genital ou que surgiria como um produto da transformação das pulsões sexuais parciais” (COSTA, 1999, p. 21). Em outras palavras, a pulsão parcial seria a fonte produtora de amor, desde que inibida, recalcada ou sublimada, enquanto a pulsão sexual genital seria convertida em amor a partir da decomposição da sua libido em sensualidade – sensações orgásticas corporais – e em sentimentos – amor ou ternura, por exemplo.

O responsável pelos variados destinos libidinais e pela transformação da sensualidade em amor seria o supereu, o qual operaria sob o comando das leis culturais do tabu do incesto. Essas leis exigem que tanto a sexualidade auto-erótica quanto à atração sexual pelos pais sejam

renunciadas. Assim, a sexualidade auto-erótica passará a fornecer energia sexual para os processos sublimatórios ou poderá ser mantida sob a forma de prazeres preliminares no ato sexual propriamente dito. Já a sexualidade edipiana deverá ser deslocada em direção aos objetos substitutos dos pais, mas também poderá ser sublimada, recalcada ou inibida para reaparecer nos sentimentos ternos para com os pais, irmãos, amigos, enfim, qualquer pessoa significativa do contexto familiar ou social do sujeito (COSTA, 1999).

No entanto, essa noção do amor como derivado direto da sexualidade passou por uma extensa reformulação depois da introdução de um novo conceito denominado narcisismo. A partir de então, Freud desenvolveu a noção de amor anaclítico ou por apoio – amor como um sentimento experimentado pelos substitutos da mãe que nutre e do pai que protege – e de amor narcísico – amor por sujeitos que refletem a própria imagem daquele que ama. Contudo, Freud constatou que essa divisão estava incorreta, pois o amor pelos pais também era narcísico, uma vez que a criança dirige seu amor aos pais pois eles a amam. Em última análise, mesmo na modalidade anaclítica de amar, é o amor narcísico que prevalece e que importa. O fato é que em ambas modalidades de amor, o desejo que se manifesta é o de reconquistar o amor que a criança imagina que teve (COSTA, 1999).

Mas o importante a ressaltar aqui é que, a partir da introdução da teoria do narcisismo, Freud deixou de se preocupar em descobrir uma possível energia pulsional do amor e passou a se interessar pela qualidade ou natureza do objeto implicado na escolha amorosa.

Portanto, não se pode afirmar a existência de uma conjunção entre amor e sexualidade. Até um certo momento do desenvolvimento do ser falante, o que há de coincidente entre o amor e sexualidade – pulsões sexuais – é que ambos investem o mesmo objeto, mas não há uma ligação intrínseca entre amor e sexualidade. Com a separação das pulsões do eu das pulsões sexuais na fase objetal, a vertente amorosa e a vertente sexual separam-se, ou seja, deixam de se dirigir a um objeto comum. Depois dessa separação, o objeto amoroso pode coincidir ou não com o objeto sexual. Essa é a ligação que há entre o amor e as pulsões. “Ora amamos quem não desejamos sensualmente, ora desejamos sensualmente quem não amamos” (COSTA, 1999, p. 23).

Para Lacan, o elemento fundamental que caracteriza a pulsão é o registro do *real*, o que o faz estabelecer de modo diverso a dialética pulsional e o campo do amor. “Se a pulsão implica o real em jogo no objeto *a*, o amor define-se precisamente pela elisão do real” (JORGE, 2002, p. 52). Localizando o amor na intersecção entre o imaginário e o simbólico no Seminário 1, *Os*

escritos técnicos de Freud, e formulando, 19 anos depois no Seminário 20, *Mais, ainda*, que o amor é o que vem em suplência à inexistência da relação sexual, Lacan contrapõe dois campos distintos e até certo ponto opostos. De um lado, o do amor, em que predomina o imaginário – sentido – e a conseqüente elisão do real. Do outro, o campo da pulsão – sexualidade –, que é definido pela contínua referência ao real (não-senso) (JORGE, 2002).

5. Não há relação sexual

“*La mujer es un sueño del hombre*”

Lacan

Já que Lacan propõe que “o que vem em suplência à relação sexual, é precisamente o amor” (1985 [1972-1973], p. 62), veremos agora por que a relação sexual é impossível, ou melhor, por que ela não existe, já que não se trata simplesmente, como afirmou Lacan, de pronunciá-la e depois escrever *amém* ou *assim seja*.

No texto *À guisa de introdução ao narcisismo* pode-se encontrar o que levou Lacan à tese de que a relação sexual não existe. Nesse texto, Freud fala de diferenças fundamentais em relação à escolha de objeto de amor no homem e na mulher (COUTINHO, 1998).

De acordo com Freud (2004 [1914]), é característico dos homens amar segundo a escolha anaclítica de objeto. Nessa modalidade de escolha, há uma evidente supervalorização sexual, proveniente da transferência do narcisismo do amante para o objeto amado. Essa supervalorização promove uma espécie de compulsão (*Zwang*³²) neurótica que resulta em um empobrecimento da libido investida em si próprio e o conseqüente aumento da libido direcionada ao objeto.

Nas mulheres, entretanto, a modalidade de escolha objetal mais freqüente é bastante diversa. Ao invés de transferir seu narcisismo para o objeto, nas mulheres parece ocorrer uma intensificação do investimento em si mesmas, o que vai de encontro ao estabelecimento de um amor objetal regular, em que a supervalorização sexual é característica sempre presente. “Em rigor, é só a si mesmas que essas mulheres amam com intensidade comparável à do homem que as ama. Elas não têm necessidade de amar, mas de ser amadas, e estão dispostas a aceitar o homem que preencher essa condição” (FREUD, 2004 [1914], p. 108).

A esse narcisismo feminino, Freud concede um elemento atrativo, já que ele exerce enorme fascinação sobre aqueles que abandonaram o seu próprio narcisismo e que buscam a concretização do amor objetal. Entretanto, o deslumbramento causado pela mulher narcísica traz

³² *Zwang*, palavra da língua alemã que designa algo que obriga, que coage, que força e que é exterior. Em inglês foi traduzido por obsessão e em francês, por compulsão. Ambos os termos não correspondem, em português, ao que *Zwang* significa em alemão, já que compulsão refere-se a uma vontade irrefreável e obsessão, a uma idéia fixa e persecutória. Em alemão, o *Zwang* que ataca o neurótico ressalta o conflito entre a vontade deste e uma força avassaladora (*Zwang*) percebida como uma força externa que se impõe ao sujeito (baseado em nota dos tradutores de Freud em *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, vol. 1, 2004, pela editora Imago).

consigo um efeito reverso “já que grande parte da não-satisfação do homem apaixonado, as dúvidas quanto ao amor da mulher, as queixas sobre os enigmas de seu modo de ser, tudo isso tem uma mesma raiz: a incongruência entre esses dois tipos de escolha objetal” (FREUD, 2004 [1914], p. 109).

Evidentemente, e isso é advertido por Freud, essa diferença relacionada à escolha objetal entre homens e mulheres não se aplica indiscriminadamente a todos os homens e a todas as mulheres, uma vez que há mulheres que amam segundo o modelo mais comum entre homens e vice-versa. Freud também não deixa de lembrar que não pretende depreciar a imagem da mulher com esta caracterização da vida amorosa feminina.

Mesmo que aí encontremos, de acordo com Coutinho (1998), uma indicação da origem freudiana para o aforismo lacaniano *não há relação sexual*, sua abrangência não se resume ao exposto acima. Freud refere-se à não-satisfação do homem na relação com seu objeto amado e isso seria o reflexo da incongruência entre os modelos de escolha objetal entre homens e mulheres. Evidentemente, tal insatisfação não é exclusividade daqueles que se constituíram como homens, ela também faz parte da vida amorosa das mulheres. A insatisfação, aliás, participa da vida amorosa de todo ser falante. É notório então que o material teórico e prático condensado na frase *não há relação sexual* comporta ainda outros desdobramentos. Prossigamos.

As relações sexuais existem. Existe o ato sexual. Ao pronunciar a polêmica frase *não há relação sexual – il n’ y a pas de rapport sexuel* –, Lacan não afirmou que as relações sexuais não existiam. Isso soaria ridículo; todos sabemos da sua existência. A palavra francesa *rapport*, traduzida por *relação* para a língua portuguesa, designa proporção, razão: “*cuando yo enuncio que no hay relación sexual, doy al sentido del termino relación la idea de proporción*” (LACAN, 2000 [1974-1975], sem página³³). Dessa forma, a expressão acima pode ser entendida da seguinte maneira: não existe proporção sexual entre uma pessoa e outra, ou ainda, não existe uma proporção entre os sexos. Enfim, não há complementaridade alguma entre dois seres falantes.

Para Lacan, não há relação direta entre homens e mulheres, algo faz obstáculo, impede, desvia essa relação. Se essa relação existisse, ou melhor, para que algo semelhante a uma tal relação pudesse existir, haveríamos de ter como pré-condição uma oposição perfeita entre homens e mulheres, tal como a oposição *yin* e *yang*. No par *yin* e *yang*, um se define como sendo

³³ Essa citação encontra-se em *El seminario, libro 22, R.S.I.*. Classe 11, de 13 de maio de 1975.

o diametralmente oposto do outro, o que permite que constituam uma totalidade harmônica quando unidos (FINK, 1998). Essa harmonia é representada pela figura abaixo:

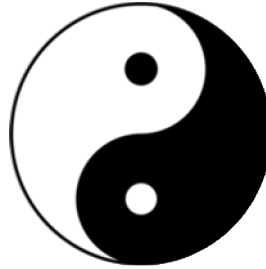


Fig. 3

Se houvesse a relação sexual, poderíamos representá-la por meio da função trigonométrica $\text{sen}^2 x + \text{co-seno}^2 x = 1$, em que a curva seno seria a representante da masculinidade e a curva co-seno, da feminilidade. Assim, teríamos o seguinte gráfico³⁴:

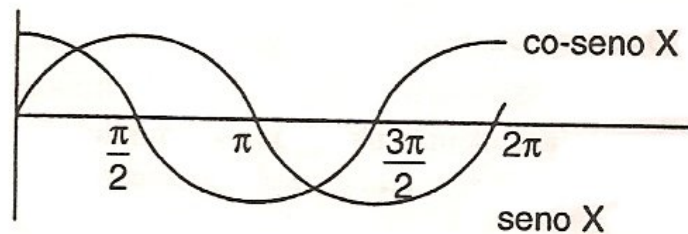


Fig. 4

Dessa forma, apesar da aparente heterogeneidade das curvas masculina e feminina, seria possível combiná-las, a fim de torná-los *um*.

No entanto, esse anseio humano é impossível, já que aquilo que seria uma relação, uma proporção perfeita entre os sexos não existe. Não há nenhuma complementaridade, nenhuma relação inversa simples entre os sexos, visto que eles não se definem por uma relação de oposição um ao outro. “Ao contrário, cada sexo é definido separadamente com relação a um terceiro termo” (FINK, 1998, p. 132), que é o falo. Sendo assim, o que existe é uma ausência de qualquer proporção entre os sexos.

³⁴ Figura retirada do livro *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*, 1998, de Bruce Fink, pela Jorge Zahar Editor, p. 131.

Ainda que a anatomia possa indicar as características de masculinidade e de feminilidade, não há uma relação direta e determinante entre o sexo biológico do sujeito e a sexualidade por ele assumida. Com Lacan, pode-se dizer que não há um significante no Outro que venha garantir a certeza de seu sexo, isto é, não há um significante que determine o que é ser homem ou mulher.

O falo é um significante ordenador que possibilita ao sujeito o acesso a um ponto para o qual não há significante algum, o ponto em que ao sexual não é dada a possibilidade de ser representado no inconsciente, o ponto em que o legado freudiano situa no cerne da castração, o ponto em que o próprio falo, como significante, advém como faltante. O falo não é um órgão do corpo, não é apenas um objeto imaginário – embora possa assumir essa condição –, nem uma fantasia. Ele é um significante, um operador simbólico que permite ao sujeito localizar-se quanto ao seu desejo, pois possibilita ao sujeito representar-se frente àquilo que não tem representação no inconsciente: a diferença sexual, o sexo (ELIA, 2004).

Uma das descobertas de Freud foi a de que os homens e as mulheres não se fazem representar no inconsciente, cada um com seu “símbolo” específico: o falo como representante do pênis para os homens e um símbolo “x” para as mulheres, representante do órgão sexual destas. Freud descobriu, a partir de sua clínica, que a vagina permanecia não-representada (*unterdrücken*) e que a diferença sexual só era inscrita no inconsciente como consequência da percepção da diferença anatômica entre os sexos³⁵ (ELIA, 2004).

Não há, assim, relação biunívoca entre cada um dos dois sexos e sua representação inconsciente. Não há inscrição dos dois sexos no inconsciente. Não há *relação sexual* inscrita no campo do simbólico, que é coextensivo ao que, de inscrito ou inscrivível, há no inconsciente. O sexual, como tal, fica fora do simbólico, e o que dele se inscreve é o significante falo, precisamente porque faz objeção a que cada um dos sexos se relacione, no sentido de *fazer correspondência* com o outro (ELIA, 2004, p. 66-67).

Depreende-se disso que não existe algo como a representação de um *par genital* no inconsciente. Há apenas a inscrição do falo no inconsciente para ambos os sexos. Tendo em vista que um só significante é válido para ambos os sexos e que é ele o responsável pela organização do desejo na estrutura psíquica, diz Lacan: “*el significante no es apropiado para dar cuerpo a*

³⁵ Ver o texto de Freud: *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos* (1925), vol XIX da *Standard Edition*.

una fórmula de la relación sexual. De ahí mi enunciación: no hay relación sexual, sobreentendido: formulable en la estructura” (LACAN, 2000 [1969-1970], sem página³⁶)).

Portanto, não existe uma simetria entre os sexos ou entre os parceiros sexuais – e também entre os parceiros amorosos – o que é compatível com uma sexualidade pulsional, a partir da qual os sexos e, conseqüentemente, as diferenças sexuais, não são definidos por razões biológicas. “Aquilo que constitui a masculinidade ou a feminilidade é uma característica desconhecida que foge do alcance da anatomia” (FREUD, 1987 [1932], p. 141).

Na psicanálise falamos de sexo, de sexuação e não de gênero, termo bastante utilizado na sociologia e que dissipa a inexistência da inscrição da relação sexual no inconsciente. A sexuação é o nome do conjunto de operações, impasses e atos que o sujeito faz, sofre e atravessa para poder assumir a posição de homem ou de mulher, uma vez que ao sujeito não é possível ocupar nenhuma dessas posições “desde sempre”, como uma dádiva divina ou uma pré-determinação natural. Para assumir um dos sexos, será necessário que o sujeito atravesse a castração, entendida aqui como a inexistência do significante que definiria, caso existisse, o lugar de cada sexo no inconsciente, no campo do Outro (ELIA, 2004). Vejamos agora como a questão da sexuação foi exposta por Lacan.

5.1. As fórmulas da sexuação

No seminário 20, Lacan (1985 [1972-1973]) construiu o seguinte esquema delimitando o que é propriedade do campo dos homens e o que é peculiar ao campo das mulheres:

³⁶ Esta citação encontra-se em *El seminario, libro 17, El reverso del psicoanálisis*. Classe 11 (complemento), de 8 de abril de 1970.

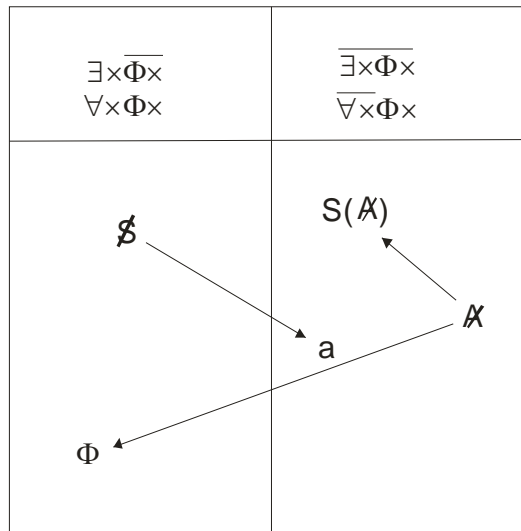


Fig. 5

O quadro é dividido em quatro partes. Na porção superior, encontram-se as quatro fórmulas proposicionais, duas situadas à esquerda e duas à direita. Segundo Lacan (1985 [1972-1973]), todos os seres falantes estão inscritos nesse quadro; àqueles cuja estrutura é a masculina encontram-se do lado esquerdo, os de estrutura feminina, à direita.

No quadrante superior à esquerda, a linha inferior – $\forall x \Phi x$ – indica que é por meio da função fálica que o homem como *todo* toma inscrição. Isso significa que o *todo* de um homem recai sob a função fálica. Nessa fórmula x representa qualquer sujeito ou parte dele, Φx significa a função fálica aplicável a este sujeito ou parte dele e $\forall x$ designa o todo de x , ou seja, todos os x , todos os homens. Dizer que o *todo* de um homem recai sob a função fálica é o mesmo que dizer que ele é completamente determinado pela castração simbólica, ou seja, cada pedaço dele está sob o domínio do significante (FINK, 1998).

Entretanto, a função fálica pela qual o homem como todo toma sua inscrição encontra um limite na existência de um x , ou seja, um sujeito, pelo qual a função Φx é negada. É o que significa a fórmula $\exists x \overline{\Phi x}$. Nela, $\exists x$ designa justamente a existência de um x , de um sujeito – ou parte dele –, a barra horizontal é a barra de negação e, estando ela colocada sobre Φx , significa que a função Φx está sendo forcluída³⁷. A fórmula $\exists x \overline{\Phi x}$ significa, portanto, que há um sujeito no campo dos homens sobre o qual a função fálica não incide, isto é, sobre o qual a castração

³⁷ “Lacan indica que a barra de negação sobre o quantificador [$\forall x$ ou $\exists x$] representa a discordância, enquanto a barra de negação sobre a função fálica [Φx] representa a forclusão” (FINK, 1998, p. 138).

simbólica não opera, ou ainda, um sujeito não-castrado. Lacan identifica aí a função do pai, sendo este o sujeito não castrado. Segundo ele, o todo – $\forall x \Phi x$ – repousa na exceção que nega a função fálica – $\exists x \overline{\Phi x}$. Dito de outra maneira, o homem se inscreve como um todo porque algo o delimita, porque existe uma fronteira definível para o seu conjunto, a saber, aquele sujeito que não está submetido à castração. Isso pode ser graficamente representado pela figura³⁸ abaixo:

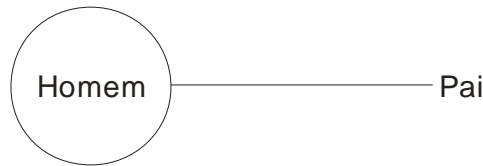


Fig. 6

Esta particularidade de os homens serem universalmente definidos pela função fálica implica obrigatoriamente a existência da função do pai, pois sem ele o homem não tomaria sua forma. Assim, o pai entendido como um limite, não ocupa uma área, não preenche algum espaço, apenas demarca uma superfície de duas dimensões dentro de suas fronteiras. No entanto, esse pai responsável por marcar o limite da masculinidade do homem não é um pai qualquer. Lacan o associa com o pai originário da horda criada por Freud em *Totem e Tabu*, um pai não submetido à castração e possuidor de todas as mulheres da horda. Assim a analogia se faz da seguinte maneira: apesar de todos os homens – os irmãos da horda, filhos do pai originário – sucumbirem à castração simbólica, há um homem – o pai primitivo – ao qual a função fálica – Φx – não se aplica. “Ele não está sujeito à lei: ele é a sua própria lei” (FINK, 1998, p. 138). Esse é o pai, ou a função de pai, expresso na fórmula $\exists x \overline{\Phi x}$.

Contudo, esse sujeito não castrado expresso na fórmula da estrutura masculina $\exists x \overline{\Phi x}$ existe na realidade? De forma alguma, ele não existe, ele ex-siste³⁹. No seu caso, a função fálica não é apenas negada, ela é forcluída, o que provoca a sua completa exclusão do registro simbólico. Somente o que não está forcluído do simbólico tem existência, o que nos autoriza a condicionar a existência à linguagem. Assim, esse pai originário ex-siste.

³⁸ Figura retirada do livro *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*, 1998, de Bruce Fink, pela Jorge Zahar Editor, p. 137.

³⁹ O que *ex-siste* é o que está forcluído dos registros simbólico e imaginário; pertence, portanto, ao real. O que *existe* é o que não está forcluído do simbólico e do imaginário (FINK, 1998; JORGE, 2002).

Não tendo sucumbido à castração, ele não conhece nenhum limite e engloba todas as mulheres em uma mesma categoria, isto é, todas são acessíveis (ver figura 7⁴⁰). Em outras palavras, o conjunto de *todas* as mulheres existe para ele e somente para ele, para o seu usufruto.

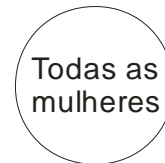


Fig. 7

O efeito da castração – que seria o tabu do incesto nesse exemplo mítico – é dividir esse conjunto de todas as mulheres em duas categorias – ver figura 8⁴¹ –, as acessíveis e as interditadas. A castração causa uma exclusão: mães e irmãs, por exemplo, são interditadas.

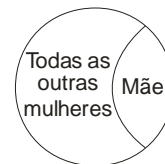


Fig. 8

Na figura acima, a área restrita à palavra “mãe” não é ocupada somente pela pessoa da mãe. A palavra “mãe” foi utilizada como condensação para representar todas as mulheres interditadas.

Ao mesmo tempo em que a castração interdita um certo número de mulheres, ela provoca uma alteração na relação do homem inclusive com as mulheres que continuam acessíveis: estas passam a ser não-interditadas.

Segundo Lacan (1985 [1972-1973]), um homem poderia gozar de uma mulher, ou seja, obter prazer dela, ter uma satisfação nele, mas que venha dela e não de algo que ele imagina, deseja ou acredita que ela seja ou tem, somente da posição de não-castrado. “Portanto, apenas o pai mítico originário pode ter uma relação sexual verdadeira *com* uma mulher. Para ele existe a

⁴⁰ Figura retirada do livro *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*, 1998, de Bruce Fink, pela Jorge Zahar Editor, p. 139.

⁴¹ Figura retirada do livro *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*, 1998, de Bruce Fink, pela Jorge Zahar Editor, p. 139.

relação sexual. Todos os outros homens têm uma ‘relação’ com o objeto a – a saber, a fantasia – não com uma mulher em si” (FINK, 1998, p. 139).

Por ser definido por duas fórmulas – uma que implica o submetimento à castração e outra que indica que em alguma instância ela é, de certa maneira, forcluída – uma contradição persiste no homem: o ideal de ser um não-castrado, de não estar sujeito a nenhum limite, nenhuma lei, perdura alhures para qualquer homem (FINK, 1998).

Sendo assim, a estrutura masculina pode ser graficamente representada da seguinte forma⁴²:

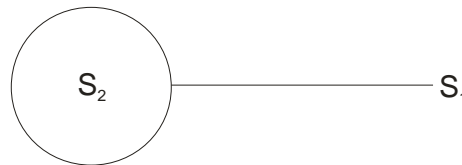


Fig. 9

onde S_2 é sinônimo de $\forall x\Phi x$, representando o filho, e S_1 é sinônimo de $\exists x\overline{\Phi x}$, representando o pai.

No quadrante superior do quadro, à direita, encontram-se os sujeitos que, independente de sua constituição biológica, estruturam-se como mulheres (ver figura 5). A fórmula inferior $\overline{\forall x\Phi x}$ afirma que a mulher é *não-toda* definida pela função fálica, isto é, nem tudo de uma mulher está sujeito à lei do significante. Nessa fórmula $\overline{\forall x}$ significa a não-totalidade de um sujeito – representado pela letra x – ou não toda parte desse sujeito, já que a barra de negação está sobre o quantificador. A função Φx , como já mencionado, designa a função fálica aplicável ao sujeito. Por isso, nem tudo de uma mulher está sujeito à função fálica.

A fórmula superior – $\overline{\exists x\Phi x}$ – designa que não existe uma mulher sequer para a qual a função fálica seja completamente inoperante, isto é, as mulheres são pelo menos parcialmente determinadas pela função fálica. Nessa fórmula, $\overline{\exists x}$ quer dizer que não há sequer um x – um sujeito ou parte deste – tal que $\overline{\Phi x}$, isto é, tal que a função fálica não se aplique a ele. Se a função

⁴² Figura retirada do livro *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*, 1998, de Bruce Fink, pela Jorge Zahar Editor, p. 140.

fálica é foreluída, ou seja, inteiramente inoperante no sujeito, estamos frente a uma estrutura psicótica⁴³.

Se a fórmula $\overline{\exists x \Phi x}$ institui que nem tudo de uma mulher está submetido à função fálica, afirmar que *existe* alguma parte dela que recusa a função fálica significaria assegurar que alguma coisa que nega essa função está, no entanto, situada dentro da ordem simbólica – já que existir implica estar no registro simbólico – e, paradoxalmente, sujeita à própria função fálica. Em virtude disso, Lacan jamais garantiu que *existe* uma instância feminina além do falo. Apesar de não admitir a *existência* de um “reino além do falo”, a fórmula $\overline{\exists x \Phi x}$ não nega sua *ex-sistência*⁴⁴. Além disso, dizer que a mulher é *não-toda* não nos permite pensar que ela é menos *completa* que o homem, pois este é *todo* somente com relação à função fálica (FINK, 1998). Assim, a mulher é *não-toda* somente em relação à função fálica e, conseqüentemente, ao gozo fálico (LACAN, 1985 [1972-1973]). “*Ellas mismas son no todas. A saber, que ellas no se prestan a la generalización. Incluso, lo digo ahora entre paréntesis, a la generalización falocéntrica*” (LACAN, 2000 [1975], sem página⁴⁵).

Lacan (2000, 1974) chega a dizer que o gozo do homem é *desgraçadamente* todo fálico, somente fálico⁴⁶, pois, justamente por estar submetido à função fálica, o homem não goza do corpo da mulher, pois ele goza exclusivamente do gozo do órgão (LACAN, 1985 [1972-1973]). “Para o homem o gozo tem sempre algo de limitado, de circunscrito, de localizado e contabilizável” (SOBREIRA, 2004, p. 02). Já a mulher, por não estar totalmente submetida a essa função, tem a possibilidade de, além de desfrutar do gozo fálico, experimentar um gozo suplementar, o gozo Outro, mesmo que sobre esse gozo elas nada possam dizer, a não ser que o experimentam (LACAN, 1985 [1972-1973]).

Seguindo a análise do quadro proposto por Lacan, temos, sob a barra horizontal que separa as quatro fórmulas proposicionais do restante do esquema, a repartição da humanidade a partir das identificações sexuais. Do lado do homem, encontra-se o \mathfrak{S} e o Φ e, do lado da mulher, encontra-se o $S(\mathfrak{A})$, o \mathfrak{A} e o “a”. A flecha que vai do \mathfrak{S} até “a”, indica que ao \mathfrak{S} “só lhe é dado

⁴³ Nesse sentido, pode-se considerar o pai da horda primitiva como sendo psicótico (FINK, 1998).

⁴⁴ “Assim como $\exists x \Phi x$, no caso da estrutura masculina, não postula, em última instância, uma existência mas, ao contrário, uma ex-sistência. Poder-se-ia então afirmar que no simbolismo de Lacan, ao contrário da lógica clássica, $\exists x$ significa “ex-siste um x”, enquanto $\overline{\exists x}$ simplesmente nega a possibilidade da existência de x, sem estipular qualquer coisa sobre sua ex-sistência” (FINK, 1998, p. 230).

⁴⁵ Conferência em Genebra em 4 de outubro de 1975, intitulada *O sintoma*.

⁴⁶ Essa afirmação encontra-se em *A terceira*.

atingir seu parceiro sexual, que é o Outro, por intermédio disto, de ele [o “a”] ser a causa de seu desejo⁴⁷” (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 108). Por isso, ele adverte que o homem, ao abordar a mulher e acreditar que a aborda, aborda na verdade a causa de seu desejo, o objeto a.

Do outro lado do quadro, lado da mulher, encontra-se duas flechas partindo do \mathbb{A} – que no quadro representa a mulher, evidenciando o seu caráter *não-todo*, motivo pelo qual encontra-se na teoria lacaniana a expressão \mathbb{A} *mulher*, o que também designa que a mulher não existe. Partem então d’ \mathbb{A} mulher duas setas, uma dirigindo-se ao $S(\mathbb{A})$ e outra ao Φ , este localizado do outro lado do quadro. Isto mostra que \mathbb{A} mulher tem uma dupla relação, já que uma seta parte para $S(\mathbb{A})$, marcando sua relação com o Outro barrado, e outra dirige-se ao falo, Φ . Isso mostra que ela se divide, se duplica e que não é *toda*.

A partir da seguinte afirmação de Lacan (1985 [1972-1973]): “se com esse $S(\mathbb{A})$ eu não designo outra coisa senão o gozo da mulher” (p. 112-113), Fink (1998) lança a hipótese de que o $S(\mathbb{A})$ que Lacan associa com o gozo feminino – o gozo Outro há pouco mencionado – seja uma espécie sublimação freudiana das pulsões em que elas conseguiriam ser completamente satisfeitas, ao mesmo tempo em que seria um tipo de sublimação lacaniana em que um objeto é elevado à categoria de Coisa.

A sexuação constitui-se, portanto, em dois níveis distintos: um, por meio das identificações sucessivas que constituem o eu, que corresponde a um nível *imaginário* da identidade sexual. O outro nível corresponde à posição do sujeito em um dos lados do quadro das fórmulas da sexuação exposto anteriormente, ou seja, esse nível refere-se às estruturas masculina ou feminina. Se por um lado, no nível da estrutura, o sujeito, independente de seu sexo biológico, posiciona-se ou do lado masculino ou do lado feminino, não existindo um terreno comum entre eles, no nível das identificações do eu, podem ocorrer identificações com pessoas de ambos os sexos. Por si mesmo, o nível imaginário da sexuação pode ser bastante contraditório (FINK, 1998).

Além disso, pode haver conflito entre os dois níveis da sexuação. Por exemplo, uma mulher pode identificar-se com o pai ou com uma figura socialmente considerada masculina no nível das identificações do eu. Entretanto, no nível do desejo e de sua capacidade para o gozo –

⁴⁷ O “[objeto] a como tal, y ninguna otra cosa, es el acceso, no al goce, sino al Otro”. (LACAN, 2000 [1962-1963], sem página). Essa citação encontra-se em *El seminario, libro 10, La angustia*. Classe 14, de 13 de março de 1963.

gozo fálico, gozo Outro – ela pode situar-se no lado das mulheres, no lado da estrutura feminina (FINK, 1998).

Sendo assim, constata-se que os sexos são definidos de formas separadas e distintas e que os parceiros de homens e mulheres não são simétricos nem sobrepostos. O parceiro do homem, como mostra Lacan no quadro da sexuação, é o objeto a, não a mulher em si. O homem pode obter prazer de algo que parte da mulher, como sua voz ou seu olhar, entretanto, cabe ressaltar, é o próprio homem que a investe com este valioso *objeto a* que desperta seu desejo. A mulher, então, não é sua parceira; ela é, sobretudo, o suporte do objeto a (FINK, 1998).

Por outro lado, o homem também não é o parceiro da mulher. Da mesma forma que ela pode ser o suporte do objeto a para o homem, este pode servir para corporificar, para ser o suporte do falo para a mulher, sendo este um dos parceiros dela, não o homem em si. A assimetria é ainda mais extrema quando se trata do outro parceiro da mulher, o S(\mathbb{A}), já que este não se encontra do lado esquerdo do quadro, o lado dos homens, o que demonstra que a mulher não precisa de um homem para se relacionar com esse parceiro (FINK, 1998).

Caso houvesse uma identidade, uma concordância entre os parceiros de homens e mulheres – por exemplo, se o objeto a fosse o parceiro de ambos – pelo menos o desejo deles como seres sexuados seria estruturado de forma semelhante e então poderíamos conceber a possibilidade de uma *relação sexual, uma proporção sexual*, entre eles. No entanto, como isso não passa de um sonho do ser falante, uma vez que a dissimetria entre homens e mulheres é inflexível, nenhuma proporção entre os sexos pode ser escrita, articulada.

Isso demonstra que não há nenhuma relação instintiva entre homens e mulheres, que nada faz com que todo homem seja apto para satisfazer a toda e qualquer mulher, o que parece ser a regra no que concerne aos outros animais. Evidentemente, os homens não satisfazem a todas as mulheres. O homem tem que se contentar em sonhar com isso. “*Tiene que contentarse con sonar con ello porque es totalmente seguro que, no sólo no satisface a toda mujer, sino que [...] La mujer no existe. Hay mujeres, pero La mujer es un sueño del hombre*” (LACAN, 2000 [1975], sem página⁴⁸).

Uma das maneiras encontradas por Lacan (2000 [1974-1975]) para demonstrar que não há relação sexual foi a seguinte: suponhamos que a letra *x* represente os homens, a letra *y*, as

⁴⁸ Conferência em Genebra em 4 de outubro de 1975, intitulada *O sintoma*.

mulheres e que a letra *R* seja utilizada para representar a relação entre *x* e *y*. No que concerne à relação sexual, é absolutamente impossível escrever *xRy*.

Pues si hay algo que promete cualquiera de las formulaciones analíticas es que en ningún caso esta armonía podría ser concebida en el orden de lo complementario, a saber, de la conjunción del macho y de la hembra, como aquella figura de la llave y de la cerradura o de cualquiera que se presente en los modos habituales de los símbolos gámicos (LACAN, 2000 [1966-1967], sem página⁴⁹).

Uma representação artística da separação entre aqueles que se estruturam como homens e aqueles que se estruturam como mulheres, bem como da impossibilidade de complemento entre dois seres falantes pode ser observado em um *ballet* do francês *Alain Buffard*, denominado *Wall dancin' Wall fuckin'*.

Nesse espetáculo, o palco é dividido por um muro em dois espaços; de um lado, um homem, do outro, uma mulher. Em cada lado há um telão conectado a uma câmera e microfone operando em tempo real, por meio do qual um bailarino vê e escuta os movimentos do outro. Sendo assim, a forma de interação entre eles é exclusivamente virtual e simbólica. Inúmeros elementos eróticos, tais como emblemas fálicos e os corpos nus, aparecem na apresentação. A mulher escreve frases na parede que remetem a uma carta de amor, embora seu conteúdo seja visualmente inacessível para a platéia. Cada bailarino encena sua coreografia a partir da imagem do outro no telão e assim o espetáculo é feito. “Essa montagem revela que a sexuação determina lugares distintos sublinhando o muro entre seres separados de um complemento mítico” (CRUXÊN, 2004, p. 50). Esse *ballet* representa a condição de exílio do ser falante, inexpugnavelmente impossibilitado de alcançar uma totalidade sonhada. Não há relação sexual “*porque nada empuja, nada sanciona, al encuentro acoplado y perfecto entre los sexos*” (HARARI, 1995, p. 117).

Portanto, se não há relação sexual entre dois seres falantes, isso não se deve a nenhuma incompatibilidade biológica. Tampouco se trata de encontrar *o* parceiro ideal, *o* parceiro perfeito, pré-destinado não se sabe como, quando, por que e por quem, como se a ausência da relação sexual fosse o resultado de uma escolha infeliz e a escolha certa ainda estivesse por vir, logo

⁴⁹ Essa citação encontra-se em *El seminario, libro 14, La lógica del fantasma*. Classe 12, de 1º de março de 1967.

ali, trazendo consigo a relação sexual. Não, isso não passa de um sonho humano. A lei do não-encaixe é implacável. O ser humano é marcado pela impossibilidade de realizar o Um da relação sexual, assegura Lacan (1985 [1972-1973]).

5.2. O amor como suplência à relação sexual – parte I

Se no campo da sexualidade haverá sempre dois parceiros inadequados, o amor tentará fazer o Um tão almejado ao longo dos tempos pelo ser humano. É o que afirma Lacan, ao dizer que “o que vem em suplência à relação sexual, é precisamente o amor” (1985 [1972-1973], p. 62). O Um, motivo de discussão filosófica desde Parmênides, aparece no mais reverenciado texto dedicado ao amor na história do Ocidente: *O Banquete*, trazido até nossos tempos sob a pena de Platão. Numa distante noite do século V a. C., reuniram-se grandes nomes da antiguidade grega, tais como Sócrates, Aristófanes, Fedro, Alcibíades, Aristodemo, Erixímaco, Agatão e Pausânias. Enquanto discursavam sobre o amor, uma taça de vinho circulava entre os convivas e quem a recebia proferia um elogio ao amor.

Aristófanes, poeta cômico, lança a seguinte situação hipotética: qual seria a resposta dos amantes se a eles fosse proposto a consecução do maior de seus anseios, isto é, uma fusão a mais completa possível, de modo que os dois não se afastassem nem de dia nem de noite, nem na vida nem na morte, pois ambos teriam inclusive uma morte comum. Segundo ele, nenhum se furtaria a aceitar tal proposta e pensaria estar ouvindo pela voz de um outro seu desejo a tanto tempo esperado: a fusão com o amado, o retorno ao Um. É isto que significa o amor para Aristófanes: o desejo de fusão ao amado. Por essa via os humanos encontrariam a felicidade.

Embora a relação sexual não seja possível aos seres falantes “*esto no obsta para que crean que dicha unión completa sea factible, a pesar de su no escriptibilidad*” (HARARI, 1993a, p. 186). É nesse nível que entra em jogo a fantasia do amor, a busca pela “outra metade”, preconizada desde *O Banquete* de Platão, e que supostamente poderia assegurar a plenitude do sujeito.

Aristófanes apresenta um mito que remete ao que teria sido, primordialmente, a constituição dos humanos. Os sexos eram três: masculino, filhos do Sol; feminino, filhos da Terra e andrógino, filhos da Lua. Todos os corpos eram esféricos, seguindo o formato de seus progenitores; tinham quatro mãos, quatro pernas, quatro orelhas, dois órgão sexuais e dois rostos, dispostos um ao contrário do outro.

Como eram robustos e orgulhosos, atreveram-se a escalar o céu para medir suas forças com os deuses. Como resposta a tamanha insolência, Zeus resolveu punir os humanos dividindo-os ao meio. Depois de cindidos, cabia a Apolo, sob ordem de Zeus, virar o rosto de cada um para o lado do corte, para que contemplassem a incisão e não mais repetissem o ato infame.

Cortados em dois, cada metade passou a sentir saudade da outra e, quando se encontravam, se abraçavam com o desejo de novamente se unificar. Por não fazerem nada uma sem a outra, morriam de inanição. Como os humanos estavam se extinguindo, Zeus, condoído, colocou-lhes os órgãos sexuais no lado da frente do corpo, pois, desde a separação dos corpos esféricos, eles haviam ficado no lado das costas.

Dessa forma, ao se abraçarem, se um macho encontrasse uma fêmea, a espécie poderia proliferar. Simultaneamente, mesmo que seres do mesmo sexo se encontrassem, a satisfação proveniente da união teria um efeito tranquilizador e os humanos poderiam, enfim, cuidar de outros interesses em suas vidas que não o desejo de união ao outro.

Cada ser humano é, portanto, para Aristófanes, uma metade em busca de seu par. Ainda segundo ele, quando há o encontro daquele que é seu complemento, ambos experimentam sensações incríveis de afeição e amor e não têm vontade de se separar um do outro. Apesar de uma vida inteira de união, eles não saberiam responder o que desejam receber um do outro. Tampouco o gozo que compartilham poderia ser cogitado como o motivo cabal para manter a união. De fato, nenhum ser consegue expressar o que deseja, entretanto, segundo Aristófanes, consegue fazer ao menos com que seu desejo seja implicitamente entendido pelo outro.

No entanto, com a psicanálise vemos que as coisas no amor não se passam realmente assim. “Do que é que se trata então no amor? O amor, será que – como promove a psicanálise com uma audácia tanto mais incrível quanto isto mais vai contra toda a sua experiência, e quanto mais ela demonstra o contrário – o amor, será que é fazer um só?” (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 13).

Apesar do mito contado por Aristófanes conter uma verdade, ou seja, a tentativa do amor em velar um corte, uma falta, pois “o amor é suplência à falta” (ESTRADA, 1996, p. 257), sua consecução está fadada ao fracasso. E a causa desse insucesso nos é dada por Lacan: o amante, sujeito do desejo, sujeito em falta, lança-se ao amado em busca daquilo que lhe falta, mesmo sem saber o que é, pois supõe que este outro tão especial guarda em si justamente o objeto do qual carece. Contudo, “o que falta a um não é o que existe, escondido, no outro. Aí está todo o

problema do amor” (1992 [1960-1961], p. 46). Se em seu salto o amante almeja encontrar no amado o que lhe falta, encontrará o abismo do vazio, o nada. A falta sobrevive ao amor. O desejo não cessa.

Entretanto, o amor, que por definição é engano (HARARI, 1993a), não se deixa vencer tão facilmente. Veremos a seguir como o amor – que tem a característica de ser contingente, isto é, pode acontecer ou não, afeta o sujeito subitamente, não era e passa e a ser de forma repentina (HARARI, 1995) – consegue, por meio de artifícios que lhe são inerentes, fazer o amante crer na ilusão de ter encontrado um objeto capaz de complementá-lo, de completá-lo.

Em termos modais, algo que não cessava de não se escrever, que era da ordem do impossível, do real, parece demonstrar uma ponta de existência, ou seja, cessa de não se escrever. Eis a contingência, pois o amor não se busca, se encontra; é um encontro fortuito, desabonado de todo e qualquer desígnio teleológico. “*De modo repentino; así opera el amor*” (HARARI, 1995, p. 157). No entanto, esse objeto que aparece de forma contingente e que, por isso mesmo, é passível de ser substituído, ao ser transformado em objeto de amor, abandona o caráter contingente e é elevado à posição de objeto necessário (JORGE, 2002). O necessário é aquilo que não cessa de se escrever.

Depois de receber o atributo de necessário, o objeto não tardará a ser qualificado como o único, indispensável – “sem ele não posso viver”, diz o amante. A partir daí, para que ele se confunda com o verdadeiro objeto de amor não é preciso dar mais que um passo

Portanto, a relação sexual é da ordem do impossível, ou seja, não cessa de não se escrever. Entretanto, um encontro que não é outra coisa senão contingencial, parece fazer aquilo que não se escrevia de forma alguma, parar de não se escrever. Depois, se o objeto contingencial passar à condição de objeto amoroso, estaremos no registro do necessário. O objeto de amor não pára de se escrever. “O amor aparece no exato momento em que o parceiro ocasional se torna necessário transformando aquele que poderia ser prescindível à categoria de imprescindível” (VALDIVIA, 1993, p. 01). Em virtude disso, estamos muito mais submetidos ao objeto do que cremos (HARARI, 1995) “pela simples razão de que não se é sujeito do amor, é-se ordinariamente, sua vítima” (LACAN, 2003 [1961-1962]). Freud (1987 [1921]), ao enunciar que o amado é colocado no lugar do ideal de eu inatingido do amante, não deixou de salientar alguns dos efeitos dessa

operação, tais como a isenção de críticas ao amado, a diminuição da iniciativa própria e a sujeição humilde do amante⁵⁰.

São conhecidas algumas frases que circulam na esfera amorosa e dirigidas aos amantes, tal como “nasceram um para o outro” e outras do mesmo gênero que recusam a ausência da relação sexual (HARARI, 1995). Elas nutrem a ilusão de completude ou então buscam sustentar a possibilidade de que um dia será encontrado o objeto complementar, aquele que tornaria a relação sexual possível, apesar da experiência cotidiana – e da clínica psicanalítica – advertir e denunciar o contrário.

Conforme afirmado anteriormente, o fato de a relação sexual não se escrever de forma alguma, não impede o falante de acreditar na união completa, no Um. Lembremos da afirmação de Freud: “quando um relacionamento amoroso se encontra em seu auge [...] um casal de amantes se basta a si mesmo [...] Em nenhum outro caso Eros revela tão claramente o âmago do seu ser, o seu intuito de, de mais de um, fazer um único” (1987 [1930], p. 129).

Porém, se o amor consegue sustentar a consecução do almejado e mítico Um, da fantasia do ser humano pleno, essa proeza não é mais que uma ilusão, um engano e, mesmo assim, temporário. “Isso nos leva a pensar no amor como um tempo de escansão, de suspensão do impossível da relação sexual através da ilusão” (PEREIRA, 2004, p. 09). Essa ilusão de completude se justifica porque “*uno ama en el otro lo que le falta – a uno – para alcanzar su Ideal. O digámoslo mejor así: el otro del amor, es lo que me permite recusar la falta*” (HARARI, 1993b, p. 174). E um ser humano sem falta é um ser humano completo, esférico, todo. O amor é, sem dúvida, uma ligação narcísica, e, portanto, quando um sujeito crê amar, na verdade o que procura é ser amado, amado por um outro que ele, via idealização e supervalorização, colocou no lugar de seu ideal do eu. “*Y si soy amado por el Ideal del Yo, soy un Yo Ideal*” (HARARI, 1993b, p. 174), ou seja, um ser perfeito, completo, sem falta, sem furo. A idealização do amado tem como fim possibilitar que o amante-amado diga para si mesmo: “se um objeto tão maravilhoso me ama, quão magnífico devo ser eu” (HARARI, 1990a, p. 155).

Porém, o fracasso do amor está antecipado no próprio enunciado de que o amor vem em *suplência* à ausência da relação sexual. Se essa impossibilidade do laço sexual com o objeto é o que permite a sua existência (LACAN, 2000 [1973-1974]), é nela mesma que o amor encontra o seu limite. Se o amor é *suplementar*, ele não alcançará o *todo*, pois aí estaríamos na ordem do

⁵⁰ Observar a interessante homofonia entre estar *amando* o outro e estar *a mando* do outro.

complemento. Justamente por isso Lacan (1985 [1972-1973]) afirma que, tendo em vista esse objetivo totalizador, o amor é impotente. Ele acaba revelando o que tem por função velar: não há relação sexual.

6. Amor e desejo

Embora possa haver uma associação entre o que é do campo sexual e o que é do campo afetivo, eles são registros essencialmente diferentes e cada um mobiliza aspectos psíquicos distintos (JORGE, 2002). Para melhor compreender essa dicotomia, o autor lança mão das três consistências lacanianas, isto é, o real, o simbólico e o imaginário. Veremos a seguir como ele ordena a lógica do encontro desejante e do encontro amoroso.

6.1. O amor como suplência à relação sexual – parte II

Em primeiro lugar, o ser humano se encontra desprovido da indicação de qualquer objeto sexual pré-determinado. Isso representa a situação primordial da sexualidade humana. Essa condição de carência de objeto é o que se denomina de *real originário* e é a responsável pelas vicissitudes peculiares apresentadas pela sexualidade humana. Ela é definida pela concepção laciana do real, ou seja, como aquilo que *não cessa de não se escrever*. Lacan (1985 [1972-1973]) definiu “a relação sexual como aquilo que *não pára de não se escrever*. Aí há impossibilidade. É também que nada pode dizê-la – não há, dentro do dizer, existência da relação sexual” (p. 198). É a partir dessa constituição singular da sexualidade humana que as etapas subseqüentes se desdobram. Já que estamos no âmbito do *real*, estamos no âmbito do impossível e é isso que define a essência da estrutura do desejo: “o objeto do desejo não existe, ou, dito de outro modo, o objeto enquanto (*sic*) real não cessa de não se escrever” (JORGE, 2002, p. 145).

O encontro com o parceiro se dá, para cada sujeito, por meio do registro simbólico da estrutura e pela contingência, seja ela histórica, social ou cultural, também fundamentalmente simbólica, na qual cada sujeito está inscrito. Esse encontro com um parceiro se dá pelas vias do que constitui o regime simbólico e altera o regime anterior – o registro do real – caracterizado pelo impossível, pela falta radical de objeto, portanto, pela impossibilidade de encontro. Essa alteração produz uma afirmação, ou seja, recusa a negação persistente do real originário. Assim, o objeto – representado pelo parceiro – passa a existir; em outras palavras, o objeto no nível simbólico é aquele que *cessa de não se escrever* (LACAN, 1985 [1972-1973]). Entretanto, essa existência é precária e fugaz; a afirmação do encontro com o objeto ainda não é definitiva e pode ser transformada. O encontro com o objeto no registro simbólico instaura um mínimo de

estabilidade na relação entre sujeito e objeto. Porém, esta cota mínima de estabilidade não é suficiente para estancar o deslocamento metonímico do desejo em relação aos objetos, ou seja, a busca por um outro objeto, depois outro, mais outro e assim infinitamente.

É nesse ponto que o registro imaginário da estrutura marca sua presença. Ele intervém com a pretensão de estabilizar de maneira decisiva a relação entre sujeito e objeto, que, no registro real se apresentava impossível e, no registro simbólico, se caracterizava pela incerteza e labilidade. “*Lo imaginario provoca una fascinación donde se estagna el lazo con un objeto*” (HARARI, 1990b, p. 318).

Tal como o simbólico, o regime imaginário também altera o regime que o precede, isto é, a relação simbólica entre sujeito e objeto. Contudo, a afirmação produzida pelo imaginário não apenas rejeita a negação do real originário, como faz o simbólico, mas também recusa a efemeridade e precariedade da existência do objeto e sua relação instável com o sujeito, característica da relação objetual instaurada pelo simbólico. Em resumo, o objeto tomado no registro imaginário, “é aquele que não cessa de se escrever, ele se alça à categoria do necessário” (JORGE, 2002, p. 146).

O amor está circunscrito na passagem do *cessa de não se escrever* ao *não cessa de se escrever*. (JORGE, 2002) É o que propõe Lacan quando afirma: “o deslocamento da negação, do pára de *não se escrever* ao *não pára de se escrever*, da contingência à necessidade, é aí que está o ponto de suspensão a que se agarra todo amor” (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 199). É nessa região de intersecção entre os registros simbólico e imaginário que se inscreve o amor. Sendo nesta região do *nó borromeo*⁵¹, região comum ocupada pelo simbólico e pelo imaginário, o local

⁵¹ Com o *nó borromeo* – mas não só com ele – podemos perceber a influência da topologia no ensino lacaniano. Esse nó comporta os três *registros* da experiência psíquica, o real (R), o simbólico (S) e o imaginário (I). Nesta escritura topológica – o *nó borromeo* –, devemos prestar atenção ao jogo de fronteiras e cruzamentos entre os três registros, que demonstram as relações entre eles. Na intersecção entre o simbólico e o imaginário, situa-se o *sentido*; na intersecção entre o imaginário e o real, situa-se o *gozo do Outro (JA)* e na intersecção entre o real e o simbólico, situa-se o *gozo fálico (JΦ)*. No centro no nó, na intersecção entre os três registros, situa-se o *objeto a*. Além disso, o avanço de um registro sobre o outro produz *efeitos*. O avanço do simbólico sobre o real tem como efeito a produção do *sintoma*, o avanço do real sobre o imaginário tem como efeito a angústia, e o avanço do imaginário sobre o simbólico tem como efeito a *inibição*. Esse nó é uma cadeia borromea, que é uma cadeia com características particulares: “*se compone de redondeles de cuerda anudados, cuya cualidad específica consiste en que si cortamos uno cualquiera de sus anillos, los otros también se sueltan*” (RÍO, 1996, p. 74-75). Depreende-se disso que dois anéis – ou dois registros – não se amarram um ao outro; é no terceiro anel que elas se prendem (LACAN, 1985 [1972-1973]). Ela é formada, então, por no mínimo três anéis. Portanto, essa cadeia difere de uma cadeia olímpica, em que a retirada de um de seus anéis não dissolve a relação entre os outros, visto que nessa cadeia eles são amarrados um ao outro. No final de seu ensino, mais especificamente em *O seminário, livro 23*, Lacan inventa a cadeia borromea de quatro consistência – ou anéis – sendo esta quarta amarração, isto é, o *sinthome*, o que vem quebrar a homogeneidade dos três registros anteriores (LIED, 2006).

em que Lacan situou o *sentido* (ver figura 10), pode-se dizer que o amor é produtor de sentido. E esta característica de produção de sentido tem o propósito de se contrapor à falta radical de sentido intrínseco ao real originário, motivo pelo qual Lacan afirmou que “o amor nada tem a ver com a relação sexual” (LACAN apud. JORGE, 2002, p. 146).

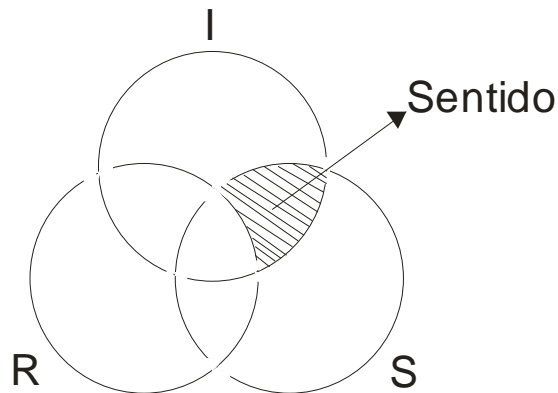


Fig. 10

Que o amor nada tenha a ver com a relação sexual é justificado pelo fato de que “a relação sexual não pára de não se escrever” (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 127), ela está no campo do real, do impossível, da falta radical de objeto, do não-sentido, enquanto o amor, inscrito na intersecção entre simbólico e imaginário, busca dar sentido àquilo que não tem sentido algum (JORGE, 2001), busca escrever o objeto sem cessar, isto é, fazer existir o objeto a todo instante, torná-lo necessário – não apenas contingencial, como no registro simbólico e tampouco inexistente, como no registro real.

De acordo com Jorge (2002), o real originário é por excelência o registro do desejo, já que este está intrinsecamente ligado ao objeto faltoso da estrutura, o *das Ding*⁵². É por isso que o desejo e o amor se opõem, pois o amor não aceita a falta sempre presente no campo do desejo, não a aceita e quer obturá-la. É o que diz Lacan (1985 [1972-1973]) quando afirma que o amor procura dar à relação sexual o seu significado.

O aforismo lacaniano de que o amor “vem em suplência à relação sexual” vem designar que não é outra a configuração do amor senão a de constituir um a partir de dois, produzir o parceiro absoluto, necessário e imprescindível. O cara-metade, na linguagem

⁵² Cf. páginas 30 e 31, em que trato do *das Ding*.

popular, designa precisamente o objeto que completa, que completa e estanca o movimento desejante (JORGE, 2002, p. 146-147).

Segundo Ferreira (2004), a esperança de se unir e de se confundir com o parceiro amado atravessou milênios e perdura até hoje na idealização do objeto amado como alma gêmea. Porém, continua a autora, esperar do amado uma correspondência perfeita, esperar que ele seja a outra metade, é esperar um verdadeiro milagre do amor, isto é, a fusão de dois seres em um. Com uma expectativa como esta, impossível de ser realizada, restará ao amante se consumir em queixas e em decepções infundáveis, alimentadas pela frustração de não ter sido amado de acordo com suas expectativas, pois o amor não consegue eliminar a falta, já que esta é inerente ao aparelho psíquico, nem o mal-estar cotidiano do homem. Entretanto, ainda que o desejo de unificação jamais tenha sido alcançado é, de acordo com Lacan (1985 [1972-1973]), deste *nós dois somos um* que parte a idéia do amor.

Se o amor, como já vimos, supõe a riqueza interior no outro (FERREIRA, 2004) e o supervaloriza via idealização (FREUD, 1987 [1921]), elevando o objeto à categoria de Outro, o desejo faz o contrário, ou seja, degrada o Outro em objeto, promove sua queda do lugar do Outro e, assim, o descompleta, o fura, o barra (ELIA, 2004).

O desejo, assim como o sujeito, é RSI: real no plano de sua causa, simbólico em sua articulação e imaginário em suas vias de realização, na medida em que ele se realiza sempre na direção dos objetos delimitados que constituem a realidade do sujeito, e que são regidos pela trama de sua fantasia, e jamais se dirige, como a demanda e o amor, ao Outro como tal, Outro que o desejo visa, justamente, reduzir em objeto (ELIA, 2004, p. 57-58).

O desejo encontra-se irremediavelmente articulado às cadeias significantes do registro simbólico e, por meio desse registro, mantém com o objeto uma relação instável e que pode ser desmanchada a qualquer momento, já que este objeto é contingencial. Há, de fato, no nível simbólico, o encontro com um objeto, pois ele deixa de ser impossível e passa a ser contingencial, ou seja, pode ser escrito de alguma forma, recebe alguma existência concreta. Entretanto, ele não é um objeto exclusivo, já que uma quantidade infinita de objetos pode ocupar o lugar de objeto contingencial para o sujeito. Sendo assim, a homeostase do aparelho psíquico fica comprometida, já que as garantias de estabilidade trazidas pela relação entre sujeito e objeto

no nível simbólico são mínimas e precárias. Em virtude disso, será preciso uma metamorfose para que o sujeito não fique à mercê da instabilidade de seu aparelho psíquico e da fugacidade na sua relação com o objeto. Para isso, o sujeito deve transformar o que foi um mero encontro contingencial com *um* parceiro em um encontro com *o* parceiro, aquele que supostamente viria a preencher a falta que sempre resta, que insiste e persiste no campo do desejo, a falta que é inerente ao desejo (JORGE, 2002).

É nesse ponto que o amor marca sua presença como aquilo que vem transformar a lábil, eventual, instável e contingencial relação entre sujeito e objeto em uma relação permanente, estável. Dito de outra forma, o objeto passa à condição de necessário. “Se o encontro entre os parceiros se dá pelas vias da contingência, por outro lado, o amor pretende proporcionar uma estabilidade na referência a um determinado objeto exclusivo” (JORGE, 2002, p. 148).

6.2. Luto e melancolia: a expressão do caráter necessário do objeto de amor

A mencionada exclusividade concedida ao objeto amado pode ser observada justamente no momento em que ele falta, em que ele desaparece radicalmente – quando morre – ou quando não mais destina seu amor ao outro. Como reação a essa perda, o sujeito pode ser acometido pelo luto ou pela melancolia.

O luto profundo, a reação à perda de alguém que se ama, encerra o mesmo estado de espírito penoso, a mesma perda de interesse pelo mundo externo [tal como na melancolia] — na medida em que este não evoca esse alguém —, *a mesma perda da capacidade de adotar um novo objeto de amor* (o que significaria substituí-lo) e o mesmo afastamento de toda e qualquer atividade que não esteja ligada a pensamentos sobre ele (FREUD, 1987 [1917], p. 276. Grifos meus).

Durante o período de luto que, aliás, não deve ser considerado um estado patológico, mas uma reação normal frente à perda de um objeto amado, a existência do objeto perdido é prolongada psiquicamente. Ao mesmo tempo, não há espaço para um investimento amoroso em um novo objeto, o que demonstra o caráter *necessário* do amado – embora nenhum objeto seja, na verdade, necessário, único e insubstituível; isso é um efeito, um engano produzido pelo amor. A regra da não-complementaridade é peremptória também no amor.

Com a perda do amado, o teste de realidade assinala a todo instante que o objeto amado não existe mais, dando início ao trabalho de luto e exigindo que toda a libido ligada ao objeto seja removida. “Essa exigência provoca uma oposição compreensível – é fato notório que as pessoas nunca abandonam de bom grado uma posição libidinal, nem mesmo, na realidade, quando um substituto já se lhes acena” (FREUD, 1987 [1917], p. 276-277). Mais uma vez se percebe Freud assinalar o caráter necessário emprestado ao objeto pelo estado amoroso, pois nem mesmo a existência de um possível substituto consegue romper o laço do amante com seu objeto perdido.

Não apenas o luto pode ser o resultado de uma perda amorosa. Com a perda do objeto amado, ou do amor deste, o sujeito pode ser acometido pela melancolia. Durante o período de existência do relacionamento amoroso, a amante investe libidinalmente uma pessoa específica. Com o rompimento de tal laço, a relação objetual fica destroçada. Entretanto, o resultado não é a freqüentemente e costumeira retirada da libido do objeto – nesse caso, o objeto amoroso – e seu deslocamento para um novo, realizando um outro investimento objetual. A libido não é investida em um outro objeto do mundo exterior, mas no próprio eu do sujeito (FREUD, 1987 [1917]).

No eu, então, a libido é utilizada de uma maneira específica, isto é, para constituir uma identificação do eu com o objeto perdido. Parafraseando Freud, a sombra do objeto cai sobre o eu e este passa a ser julgado, a partir de então, como se fosse o próprio objeto abandonado (FREUD, 1987 [1917]).

Essa identificação entre o eu e o objeto na melancolia traz consigo uma questão que não se refere somente à escolha do objeto de amor, mas ao estabelecimento do objeto causa de desejo, em virtude da dificuldade do sujeito – talvez de todos os sujeitos – em aceitar a impossibilidade de retorno a um momento primeiro e originário de satisfação, ou, em outras palavras, de aceitar a Coisa (*das Ding*) como perdida para sempre. O que o sujeito busca na melancolia, por meio da incorporação do objeto, é a eternização da relação com este. Assim, a ilusão de completude não se desfaz e, evidentemente, não é reconstruída, dialética esta freqüente em uma relação amorosa. A completude ocupa aqui o lugar do ideal, ao qual o eu se esforça por seguir. O objeto perdido é também o objeto ideal, ideal de um eu que não consegue reconhecer a impossibilidade de fazer dessa escolha a única possível, como se ela não fosse, como o próprio nome atesta, uma escolha, mas como algo da ordem de uma necessidade imperativa (GERPE, 1998).

Um golpe na onipotência narcísica é, sem dúvida, um dos efeitos que sofre o sujeito ao ser abandonado pelo objeto amado. Aí se pode observar uma das mais contundentes afirmações

freudianas: “é que nunca nos achamos tão indefesos contra o sofrimento como quando amamos, nunca tão desamparadamente infelizes como quando perdemos o nosso objeto amado ou o seu amor” (FREUD, 1987 [1930], p. 101). Como a ilusão de complementaridade é abalada, o sujeito procura reconstruí-la a qualquer preço e, para isso, ao objeto é dado todo valor. “Se este é perdido, não é possível reconhecer nele qualquer traço que revele que, de qualquer forma, ele não se adequava a um projeto *a priori* impossível; o sujeito então se aferra a este objeto como sendo o objeto, único, imprescindível” (GERPE, 1998, p. 03).

Percebe-se que a morte do amado, por mais paradoxal que isto possa ser, abre a possibilidade para o amante crer, mais uma vez, que a relação sexual é possível, pois a morte instaura o fim da diferença do desejo do Outro, já que a presença de um outro sempre carrega consigo tal dessemelhança⁵³.

Portanto, é possível observar o caráter necessário que é concedido ao objeto de amor até mesmo quando este já desapareceu – morte literal – ou quando não responde mais reciprocamente ao amor nele investido – morte simbólica. Mesmo morto, simbólica ou literalmente, ele permanece intensamente investido no psiquismo do amante, de modo a ser configurado como insubstituível, único.

E por ser considerado único, seja enquanto a relação amorosa ainda perdura, seja após o rompimento via luto ou melancolia, tal objeto é adornado com os emblemas de *o verdadeiro*, o verdadeiro objeto de amor, protagonista do amor verdadeiro.

Nos parece que la condición de único – no hay otro igual en su especie; más que singular, extraordinario – se marida con la de verdadero ya que la entificación que le es subpuesta no admite ni sombra de multiplicidad, y menos de fisura por donde filtre alguna amenaza de disgregación (LAGROTTA, 2005, p. 56).

No entanto, nada pode se inscrever em termos do par antitético verdadeiro ou falso quando se trata de psicanálise. Não há critérios para avaliar o amor e assegurar sua veracidade ou falsidade. Não há parâmetros para que o amor possa ser validado ou não. O fato é que o mesmo engano que faz com que o amante acredite no caráter *único* de seu amado, também faz com que o

⁵³ Entretanto, cabe ressaltar, a morte literal do outro nem sempre acarreta a morte do desejo do Outro – para o sujeito, evidentemente.

amante creia na sua ilusão de unidade – narcisista, evidentemente – proveniente se uma suposta conjunção permanente com o outro (LAGROTTA, 2005).

Que exista um amor verdadeiro ou o amor verdadeiro ou ainda um amor mais verdadeiro que outro é um anseio ou uma suposição daquele que assim o afirma, não passa de uma crença, já que “*el verdadero, es lo que se cree tal*” (LACAN, 2000 [1976-1977], sem página⁵⁴), tal como acontece na fé religiosa, em que o verdadeiro nada tem a ver com a realidade.

6.3. A reciprocidade amorosa

No *Seminário I*, Lacan (1994 [1953-1954]), menciona o que denominou de as três paixões fundamentais, o amor, o ódio e a ignorância em sua relação com os três registros, real, imaginário e simbólico. Embora ele ainda não faça referência ao nó borromeo nessa época, Lacan caracteriza as três paixões como intersecções parciais da articulação entre os três registros (JORGE, 2002). Para Lacan, então, o amor está situado na junção entre imaginário e simbólico; na junção entre imaginário e real, está o ódio e na junção entre simbólico e real, está a ignorância. Assim, o registro real está excluído do amor, constituindo-se este como uma produção de sentido que elide a falta de sentido, o não-sentido próprio ao real.

A *paixão amorosa*, ainda segundo Jorge (2002), tem a propriedade de exacerbar o que é próprio do amor, isto é, acentua o sentimento de uma suposta complementaridade entre dois sujeitos. Por isso, quando não correspondida, a paixão amorosa pode acarretar um final trágico: o crime passionai, o assassinato. Matar o parceiro amoroso é, segundo Lacan, a única forma de alcançar, mesmo que ilusoriamente e sob às custas da vida do outro, A relação sexual, por meio da extinção radical da diferença do desejo do Outro, já que sua presença sempre insere alguma forma de castração em qualquer relação. “*La passion est la jouissance de l’Un, comportant comme corollaire la négation de l’Autre et de ses effets*”⁵⁵ (STEICHEN, 1990, p. 145). Dessa forma, o gozo absoluto revela-se mortífero, ao mesmo tempo em que mostra sua relação com a pulsão de morte, uma vez que a ilusão de sua obtenção e de sua perda é ilustrada pelo crime passionai.

⁵⁴ Essa citação encontra-se em *El seminario, libro 24, Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara en la morra*. Classe 2, 14 de dezembro de 1976.

⁵⁵ “A paixão é o gozo do Um, comportando como corolário a negação do Outro e de seus efeitos” (STEICHEN, 1990, p. 145).

A correspondência amorosa é mencionada por Lacan (1985 [1964]) quando este declara que Freud já afirmava que há reciprocidade entre o amar e o ser amado. Freud (2004 [1914]) relaciona o fato de alguém ser correspondido ou não no amor com o aumento ou diminuição de sua auto-estima. Ele escreve que “na vida amorosa a percepção de não estar sendo amado reduz o autoconceito, ao passo que estar sendo amado o eleva” (p. 115-116). Além disso, Freud assevera que um investimento libidinal nos objetos não aumenta a auto-estima do amante, pelo contrário, sua dependência ao amado acaba por reduzi-la. Isso ocorre porque aquele que está amando já sacrificou uma quantidade de seu narcisismo, e a única maneira de ter seu narcisismo restituído é ser amado. A partir disso, Freud (2004 [1914]) conclui que a auto-estima parece ter uma relação constante com o componente narcísico do amor.

Portanto, é nítido que só o investimento no outro não é suficiente para elevar a auto-estima do sujeito. O amor que é privado do retorno do investimento do outro diminui a auto-estima, já o fato de possuir o objeto de amor e ser amado por este a aumenta (FREUD, 2004 [1914]). Se o amor correspondido eleva a auto-estima do sujeito e esta se encontra ligada intimamente à libido narcísica, temos então, um caráter narcísico no amor. “O amor demanda o amor. Ele não deixa de demandá-lo” (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 12).

Assim, embora Lacan (1985 [1972-1973]) afirme que o amor é sempre recíproco – veremos mais adiante quando podemos falar em reciprocidade no amor – Freud adverte que o amor nem sempre é recíproco, já que, se isso fosse compulsório, não existiria amor não correspondido. O mais viável, então, é pensar que “o amor *exige* reciprocidade, exige ‘correspondência’, o que leva Lacan a afirmar que amar é querer ser amado” (JORGE, 2002, p. 146, grifo meu).

Como hipótese, a partir da exigência de correspondência no amor, pode-se pensar que a definição “amar é querer ser amado” seja sinônimo de que amar é querer ser transformado em um objeto necessário e não apenas contingencial. Isso se justifica da seguinte forma:

1. Vimos, de acordo com Jorge (2002) e Lacan (1985 [1972-1973]), que o amor busca transformar a instável e contingencial relação objetual em uma relação estável. Em outras palavras, o objeto amoroso ganha o estatuto de necessário. Aí está um caráter ativo por parte do amante, que busca causar esta transformação qualitativa no objeto, embora no objeto não ocorra nenhuma alteração concreta. O que ocorre é uma supervalorização do objeto. A supervalorização pode ser forte o bastante para fazer com que as características não apreciadas no objeto em um momento

em que ainda não havia sido eleito como objeto de amor, passem a ser valorizadas quando for amado. Para Freud (1987 [1921]), isso é resultado da idealização, pois na escolha amorosa o objeto de amor substitui o ideal do eu inatingido do próprio amante. Segundo Lacan, “a estrita equivalência do objeto e do ideal do eu na relação amorosa é uma das noções mais fundamentais nas obras de Freud” (LACAN, 1994 [1953-1954]). Com esta manobra de colocar o amado no lugar do seu ideal do eu não alcançado, o amante consegue arditamente “uma trégua para o conflito habitual, cotidiano, persistente, posto que estrutural, entre a função do ideal e o eu” (AGUIAR, 2000, p. 144).

2. Porém, se “amar é querer ser amado”, o caráter ativo representado pelo verbo no infinitivo – amar – recebe como sendo sua definição uma alteração em sua própria voz verbal: ser amado. Dito de outro modo, se o amor exige reciprocidade, o amante não quer somente que o outro seja tornado objeto necessário, mas também quer ser ele mesmo transformado em objeto, mas não um objeto qualquer, contingencial, quer ser ele também necessário junto àquele que ele elegeu como necessário. Aí está um fim passivo – ser amado – de uma busca ativa – amar – do amante, que assim, procura por uma alteração qualitativa em si mesmo, isto é, ser transformado em objeto privilegiado. Isso significa dizer que ele também quer ser supervalorizado. Se amar é querer ser amado, então amar é querer ser supervalorizado. Como hipótese, podemos pensar que se tornar o objeto necessário via supervalorização e idealização, corresponde para o amante, à restituição de seu narcisismo perdido, o que só é obtido na vida amorosa, segundo Freud (2004 [1914]), ao ser amado.

Para Lacan (1992 [1960-1961]) esta transformação, esta operação de substituição, é o que gera a significação do amor. Esta significação ocorre na medida em que a função do amante – sujeito da falta – substitui a função do objeto amado, isto é, ocupa o seu lugar. Já que a significação do amor corresponde a uma operação de substituição, o amor é uma metáfora.

Para avançar essa questão, Lacan (1992 [1960-1961]) faz uso do mito. De acordo com ele, o que move o sujeito em direção ao outro é a suposição de que este possui algo que lhe falta e que, portanto, é objeto de seu desejo. Lacan compara esse desejo à mão que se move para alcançar o fruto maduro, para colher uma rosa desabrochada, para atizar o fogo na lenha que de súbito se inflamou. “Esta mão que se estende para o fruto, para a rosa, para a acha⁵⁶ que se inflama de repente, seu gesto de pegar, de atrair, de atizar é estreitamente solidário à maturação

⁵⁶ Pedaco de madeira para o fogo.

do fruto, à beleza da flor, ao flamejar da acha” (LACAN, 1992 [1960-1961], p. 59). Mas quando nesse movimento de alcançar, de colher, de aticar, a mão foi suficientemente longe em direção ao objeto, e se do fruto, da flor ou da lenha, sair uma mão que se estende ao encontro da primeira mão, e se neste momento a primeira mão se detiver fixa na plenitude fechada do fruto, aberta da flor, na explosão de uma mão incandescente, então aí o que se produz é o amor.

A transmissão implícita nesse mito é de que a significação do amor ocorre quando um amado torna-se e comporta-se como um amante. O amado, que antes era um objeto de amor, passa a ser também um amante e, conseqüentemente, coloca o sujeito que o ama em uma outra posição, a de seu objeto de desejo.

Aqui então podemos vislumbrar a afirmação lacaniana de que o amor é recíproco. O amado se converte em amante e coloca o outro, que até então era somente amante, na posição de amado. Importante salientar que a metamorfose é, por excelência, do amado, não do amante. O amante, por si só, não consegue transformar-se em amado, não há amado sem antes haver um amante. É uma alteração naquele que inicialmente é amado, transformando-se em amante, que provoca uma alteração no outro – até então amante – em amado. Não que ocorra uma transformação no outro em si, mas aquele que era amado e se converte em amante, passa a atribuir uma riqueza interior ao outro, de modo que esse outro passa a ser uma imagem que reveste o *agalma*⁵⁷, torna-se possuidor de algo a ele atribuído pelo agora amante – já que de fato ele não o possui e até desconhece isso que é conferido a ele. Pelo fato de atribuir ao objeto algo que na realidade este não possui, o amor constitui-se como imaginário (VALDIVIA, 1993). Segundo Harari (1993a), “*la condición agalmática atribuida al otro – ese tesoro que ‘contiene’ en su interior, y del cual el sujeto busca algún modo de apropiación – no es traducida sino en la posibilidad de ser amado*” (p. 89). O agalma, portanto, pode ser reduzido a esse estado de busca do êxito amoroso, que se define pela captura do amor do objeto amado.

Portanto, não há apenas uma substituição de lugares, mas uma substituição que comporta uma troca, uma inversão de lugares: o amado passa a ser *também* amante – e continua sendo ainda amado – e aquele que era amante passa a ser *também* amado – sem deixar de ser, contudo,

⁵⁷ O agalma pode ser entendido como um objeto precioso que “está” no interior do amado. Ele é o objeto causa do desejo, o objeto a, aquele que atrai o desejo do sujeito “O objeto de amor – i(a) – o é justamente porque dentro está escondido o a – objeto causa do desejo” (PEREIRA, 2004, p. 5). Mesmo que o agalma seja um objeto misterioso e enigmático – em última análise, não se sabe o que ele é – ele provoca uma submissão às ordens daquele que o possui (LACAN, 1992 [1960-1961]).

ainda amante. Então, a reciprocidade é possível, pois os dois parceiros amorosos ocupam tanto o lugar de amado quanto de amante.

6.4. O narcisismo no amor

Como vimos, amar, cujo propósito é ser amado, é querer ser colocado na posição de objeto privilegiado, exclusivo. Assim, o amar está predominantemente voltado para o próprio sujeito que ama e não para o outro. Lacan (1985 [1972-1973]) confessa que algo da invenção freudiana lhe tocou e foi daí que ele partiu⁵⁸. E o que lhe afetou foi perceber que o amor, na sua relação com o Um, “não faz ninguém sair de si mesmo. Se é isto, só isto, nada mais do que isto, que Freud disse ao introduzir a função do amor narcísico, todo mundo sente, sentiu, que o problema é de como é que pode haver um amor por um outro” (LACAN, 1985 [1972-1973]).

Para afirmar o amor narcísico e criticar o aparente altruísmo no amor, Lacan desvela com ironia a suposta generosidade do homem em querer o bem de um outro. Ele não aponta para a satisfação pessoal que alguém obtém ao ajudar um outro – o que é verdade, já que aí há uma satisfação narcísica em um ato aparentemente altruísta que, aliás, nem mesmo assim o deixa de ser. Ele é mais sagaz e pergunta quem é o outro com quem nos importamos, com o qual nosso altruísmo ardilosamente se satisfaz quando preservamos seu bem. Sua resposta é contundente: queremos preservar o bem “daquele que, precisamente, nos é necessário” (LACAN, 1985 [1964], p. 181).

Amar é querer ser amado, e o engano presente em todo amor encontra-se aí. O engano está em crer que o amante – ou o próprio amor – não esteja interessado em objetivo algum, tampouco na obtenção de seus potenciais efeitos e que ele seja ativo somente em suas ações. Ele de fato é ativo, mas com o intuito de obter um efeito passivo bastante específico: ser amado. Dessa forma, o “*amor desinteresado es una hermosa construcción lírica, pero no se compadece*

⁵⁸ Lacan, ao mencionar que foi com a temática do amor que partiu, não deixa explícito se esse “partir” refere-se ao começo de seu percurso na psicanálise. Assim está no seminário 20: “O começo da sabedoria deveria ser começar a perceber que é nisso que o velho pai Freud rompeu caminhos. Foi daí que parti, pois isto, a mim mesmo, me tocou um pouquinho. Aliás, poderia tocar qualquer um, não é?, ao perceber que o amor, se é verdade que ele tem relação com o Um, não faz ninguém sair de si mesmo” (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 64). Apesar de não estar dito de forma explícita, creio que o contexto da frase permite inferir que Lacan se refere ao início de seu percurso analítico. Ainda no seminário 20, um pouco mais adiante, encontra-se um dizer de Lacan que corrobora a importância do tema “amor” para ele: “não faço outra coisa desde que fiz vinte anos, explorar as filosofias sobre o tema do amor” (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 101). Interessante notar que a psicanálise surge com uma história de amor entre Breuer e Anna O.; que ela tem no amor, entendido como transferência, sua eficácia terapêutica, e também foi o que levou Lacan, se a hipótese aqui exposta estiver correta, a iniciar seu percurso na psicanálise.

con la más elemental fenomenología clínica al respecto, y la demostración es extensible a la vida cotidiana” (HARARI, 1993a, p. 89).

Lacan (1994 [1953-1954]), em uma das justificativas para fundamentar a distinção entre amor e desejo, afirma que o ponto de mira do desejo é a satisfação, enquanto o do amor é o *ser*. Além disso, o que o desejo procura (LACAN, 2003 [1961-1962]), é antes o outro como desejante, mais do que aquilo que ele poderia ter de desejável. Ou seja, o desejo aceita a falta no outro e o busca como desejante.

Eu desejo o outro como desejante. E, quando digo como desejante, nem sequer disse, não disse expressamente como me desejando, pois sou eu quem deseja, e desejando o desejo, esse desejo não poderia ser desejo de mim senão eu me reencontro nessa reviravolta onde estou bem seguro, isto é, se me amo no outro, de outra maneira, se sou eu a quem amo. Mas, então, eu abandono o desejo (LACAN, 2003 [1961-1962], p. 155-156).

Abandona o desejo e entra no campo do amor. O amor, por sua vez, não tolera a falta ininterruptamente presente no campo do desejo, não a aceita e procura preenchê-la. (JORGE, 2002). O que Lacan demarca na citação acima é o limite que separa o amor do desejo, “o que não quer dizer que eles não se condicionem por todos os tipos de pontas” (LACAN, 2003 [1961-1962]p. 156). Lacan escreve que, no desejo, o que está em cena é o desejo pelo desejo do Outro, enquanto no amor o que aparece é o amor narcísico, o amor por si mesmo, não por algo do outro – mesmo que esse algo do outro que se constitui como objeto de desejo seja algo negativo, isto é, alguma coisa que lhe falta, pois se o outro deseja é, evidentemente, porque algo falta a ele.

Além disso, quando Lacan (2003, [1961-1962]) diz que “eu desejo o outro como desejante [...] nem sequer disse, não disse expressamente como me desejando” (p.155), pode-se daí deduzir que o desejo não exige reciprocidade. A exigência de correspondência é do campo do amor. Então pode-se entender o amor narcísico expresso na afirmação “sou eu a quem amo”, pois se o que desejo é o desejo do Outro e se exijo que o desejo do Outro seja por mim, então, nesse jogo de ida e volta busco a mim mesmo, não saio de mim mesmo⁵⁹. Aí está posto o que Lacan (1985 [1964]) designa de a estrutura fundamentalmente narcísica do amor.

⁵⁹ Cf. página 86.

Para ilustrar com maior nitidez a oposição entre amor e desejo, será exposto a seguir o modo de amar do obsessivo, pois nele temos uma forma radical da tentativa de eliminar a falta e, portanto, o desejo, por meio do amor. Se o amor vem em suplência à falta (FERREIRA, 2004; ESTRADA, 1998), ele encontra na estrutura obsessiva um terreno fértil para se manifestar de forma extrema.

7. O amor do obsessivo: a intrépida busca pela morte do desejo

Como o amor do obsessivo torna mais clara a oposição entre amor e desejo, utilizarei esta peculiar forma de amar para ilustrá-la. Uma vez que a falta denuncia o desejo e a impossibilidade de sua satisfação absoluta, o obsessivo lançará mão de estratégias radicais para criar uma *relação sexual* artificial e forçada. A seu modo, ele acredita poder imaginariamente colocar-se no lugar do objeto perfeito, aquele que poderia obturar a falta no outro.

O obsessivo geralmente procura dar o melhor de si em sua vida amorosa, ou seja, tudo e, paradoxalmente, nada. Tudo, pois ele é capaz de tudo sacrificar e nada porque não aceita perder. É assim que se estabiliza qualquer moção desejante no obsessivo. Mas ele não se satisfaz apenas em calar seu desejo, busca sobretudo controlar e neutralizar todas as possibilidades que o outro, seu parceiro, teria de gozar. Dessa forma o desejo precisa estar morto, para que nada nem ninguém gozem e para que nada saia do lugar (DOR, 1994).

Se ele nada dá, nada tem a perder. Contudo, frente a menor possibilidade de gozo do Outro, ele é capaz de fazer os maiores esforços, de mobilizar todas suas energias a fim de que tudo volte a ser como era antes, para que a inércia desejante volte a imperar e operar.

O motivo da centralidade da problemática da perda na vida amorosa do obsessivo deve-se à relação direta existente entre perda e falta. Nada perder significa afastar-se do encontro com a falta, ou seja, neutralizar o desejo, já que este é co-existente à falta (FINK, 1998) e é por ela relançado, alimentado. Amordaçar o desejo é impedir que ele se articule na demanda.

O obsessivo insistentemente coloca seu objeto amado em uma posição singular: o lugar de morto. Para ser amável e amado, o objeto deve parecer estar morto, destituído de desejo próprio. Sob essa condição, o desejo do obsessivo está a salvo de qualquer perturbação. Se seu parceiro está “morto”, se ele não deseja, o obsessivo tranquiliza-se e faz silenciar seu próprio desejo, já que “o desejo é sempre o desejo do desejo do Outro” (DOR, 1994, p. 111). Sem o desejo do Outro que atrairia o seu desejo e o colocaria em movimento, seu desejo fica apaziguado. “O imperativo constante que o anima em sua relação amorosa se deve ao fato de que o outro *não deve nada demandar*, pois se o outro demanda, *é que ele deseja*” (DOR, 1994, p. 111).

Para que o outro fique estagnado em seu lugar de morto, o obsessivo capciosamente fará tudo para que ele não sinta falta de nada. Ordenando milimetricamente e de forma totalitária o

cotidiano e o universo do parceiro, o amante obsessivo controla e domina sua morte desejante. A confirmação desta condenação à morte transparece, por exemplo, nos enunciados do obsessivo masculino, quando diz que sua parceira tem tudo em casa, que nada lhe falta e que por isso não precisa ter um trabalho e outras afirmações do mesmo gênero. Empenhando-se para que nada falte à sua parceira, o obsessivo procura abrigá-la de qualquer desejo.

O obsessivo não poupa energias para efetivar esse encarceramento amoroso e está disposto a oferecer uma prisão de alto luxo em troca da aniquilação da liberdade de desejo do Outro. Por isso, além de aceitar a posição de morto, o outro ainda deve demonstrar sua consideração por todo o esforço que foi feito para que ele pudesse estar nessa posição. O obsessivo é extremamente sensível ao reconhecimento dos tributos que oferece ao seu amado. Seria a mais injusta das ingratidões se o parceiro não demonstrasse sua felicidade em estar “morto”. Pois não é concebível que alguém não expresse sua gratidão frente a essa solicitude mortífera que tanto deve lhe fazer bem! (DOR, 1994).

Pode-se dizer, de modo geral, que a estratégia do obsessivo é tomar posse de um objeto vivo para depois mortificá-lo e mantê-lo assim longe do desejo. É dessa forma que ele mantém sua relação com o objeto na maior parte de sua vida amorosa. Ritualizando sua relação amorosa, o obsessivo retira-lhe todo seu encanto; “seu ideal, se possível, seria o de um amor sem desejo” (ESTRADA, 1998, p. 257).

Uma outra forma de alcançar seu objetivo mortífero, além daquela de tentar manter seu parceiro longe da falta e, portanto, do desejo, é transformá-lo em um objeto indesejável. Sem dúvida alguma esta é uma maneira de matá-lo, além de resguardar para si a posse imaginária do objeto contra o olhar de um rival em potencial.

E sabemos o quanto um olhar é capaz de provocar o desejo humano, o quanto um olhar pode capturar o outro como objeto desejável (FERREIRA, 2004) e, assim, fazê-lo também desejar. Não que seu desejo passe a ser necessariamente um desejo pelo outro, por aquele que olha, mas um desejo pelo seu olhar, naquilo que esse olhar comporta de enigmático, já que ele comporta um para além de si mesmo, que é o próprio desejo do Outro colocado em ato. Como se aquele que é alvo do olhar perguntasse: *Che vuoi?*, o que queres tu?, o que você deseja de mim?, o que deseja *em* mim? – pergunta esta (a última) com duplo sentido: o que o Outro deseja em mim e quem, em mim, deseja. Um olhar pode provocar, enfim, antes o desejo pelo desejo do Outro que o desejo pelo outro. Se o almejado fosse o ser do outro (LACAN, 1994 [1953-1954];

FERREIRA, 2004) e não apenas um pedaço dele, nesse caso, o olhar, já estaríamos no amor, não mais no desejo.

Assim, mais uma vez é possível observar que “o desejo do homem é o desejo do Outro” (LACAN, 1991 [1959-1960], p. 162), ou então, que o sujeito deseja o desejo do Outro. Já havíamos visto, a propósito do surgimento do desejo no ser humano que é o desejo do Outro manifesto como pura capacidade de desejar que faz surgir o desejo, é “o desejo manifestado no próprio ato de olhar, por exemplo, que faz surgir o desejo da criança” (FINK, 1998, p. 117).

O obsessivo ama o outro ao seu modo para que este não deseje, mas também para que a falta nele próprio não ganhe voz. Sobre a falta em si o obsessivo nada quer saber⁶⁰.

Então, para que seu parceiro não seja alvo de olhares desejan-tes, o obsessivo apela para o “bom gosto” e para a “boa aparência” e, freqüentemente, não permite que sua parceira deixe à mostra a menor parte de seu corpo, a menos que ela esteja de acordo com os padrões do bom decoro. Evidentemente, o ideal de bom decoro para muitos obsessivos corresponde a trancafiar a mulher em armaduras vestimentais, de modo que nada de seu corpo possa ser vislumbrado.

Por outro lado, há obsessivos que não fazem questão de transformar seu objeto amado em alguém indesejável; fazem justamente o contrário, valorizam de forma acentuada a erotização do corpo do outro. Entretanto, essa erotização é permitida somente se o outro estiver rebaixado ao lugar de objeto, um objeto que se faz ver e cujo brilho reflete-se imaginariamente sobre o seu proprietário. É mais uma maneira de aniquilar, apagar totalmente o objeto, apesar de seu brilho. O objeto, colocado nessa posição, não faz mais que iluminar seu possuidor, é apenas um meio para que seu proprietário seja admirado. É com esta única condição – mais apropriado seria dizer única cláusula⁶¹, tanto pelo seu aspecto formal, como por sua homofonia com a palavra clausura! – que ele pode existir eroticamente.

Exausto de tanta subordinação, chegará o momento em que o morto desejará viver. Cedo ou tarde o obsessivo se deparará com um objeto que não agüenta mais representar seu papel cadavérico. “O próprio desses mortos é que, quanto mais se lhes dá a morte, melhor eles ressuscitam” (DOR, 1994, p.112-113). Para o obsessivo nada é tão sublime quanto a beleza de um morto feminino, e nada mais perturbador e digno de ódio que uma mulher viva, isto é, capaz de gozar. O que é essencialmente inadmissível a ele é que uma mulher, contrariando as

⁶⁰ Na clínica, isso é perceptível na fala dos obsessivos, “onde um significante se sucede a outro num deslizar sem fim, com o fim de evitar, na pontuação, a presença temida do desejo” (ESTRADA, 1998, p. 257).

⁶¹ “Cláusula, s.f. Condição que faz parte de um contrato ou documento” (BUENO, 1996, p. 142).

convenções impostas por ele, atreva-se a contestar um estado tão aprazível e confortável como a morte.

O obsessivo agüenta tudo, sem fazer contas e sem se poupar, exceto uma coisa: que o outro goze sem ele, sem que esteja ou possa ter estado, de alguma forma, preocupado. O outro não pode gozar sem o seu consentimento, sem ser autorizado (DOR, 1994, p. 113).

Segundo a lógica da vida amorosa do obsessivo, um morto não deve gozar, seu gozo constitui um insulto, uma perfídia. Se ele goza é porque deseja, e se deseja é um traidor. Para ele, o fato do outro desejar promove uma espécie de tumulto, de turbulência em sua vida, o que faz com que ele queira recuperar o domínio da situação. Está disposto a fazer os maiores sacrifícios para que a morte do desejo volte a reinar soberana. E para isso, para ter novamente seu objeto na condição de morto, ele é capaz de manifestar uma generosidade ilimitada e está disposto a despendar todo seu esforço e a assumir projetos os mais inesperados, já que qualquer sinal de vida própria do objeto o deixa desorientado.

“Tudo para o Outro, antes que este venha a desejar! Porque esta falta, rebatida no próprio ser, faria cair a ilusão de ser ele aquele que a obtura. É nessa posição de equilíbrio precário que vai travar sua luta de ódio ao desejo, sua luta de amor e morte” (ESTRADA, 1998 p. 256). Pode-se pensar, como hipótese, que a forma de amar do obsessivo é a maneira que ele encontra para fazer existir, mesmo que de forma extremamente forçada, a relação sexual, já que procura incansavelmente cobrir a falta sempre presente no campo do desejo. É como se ele se auto-elegesse como o objeto *necessário* ao outro. Sendo assim, pode-se lançar a seguinte questão: esse modo de amar do obsessivo seria uma maneira forçada, artificial, de colocar-se como objeto *necessário*, quando isto deveria ser uma operação do registro imaginário do outro?

No caminho em busca da recuperação do objeto, o obsessivo pode inclusive mostrar-se mais histérico que um sujeito de estrutura histérica. É capaz de identificar-se com o objeto que ele supõe estar atraindo o desejo do Outro. Entretanto, essa estratégia habitualmente gera o efeito oposto ao almejado, pois não é assim que se mobiliza o desejo de alguém. Essa forma de subserviência, de servidão voluntária, tem como efeito afastar ainda mais o objeto.

Quanto mais esforça-se em ser *tudo para o outro*, mais o obsessivo significa a si como *nada sendo*. Ora, o que importa, para o outro, é que *um lugar seja dado para a falta*, pois, sem falta, o desejo não se sustentaria. O obsessivo, então, se desqualifica, na própria medida em que não deixa advir o tempo da falta e o lugar que lhe cabe na dinâmica do desejo (DOR, 1994, p. 113).

Com o tempo, o parceiro feminino não se deixa mais enganar pelas artimanhas do parceiro que tenta recuperá-la, a menos que ela encontre, nesse empenho de reconciliação realizado pelo outro, um local propício para a consecução das vantagens secundárias da sua própria neurose. É o que se observa, repetidas vezes, em algumas mulheres histéricas, cujas relações amorosas tomam o sentido de uma complementaridade dos sintomas.

Se o obsessivo procura colocar-se no lugar do objeto perdido do desejo, para assim – acredita ele – obturar qualquer possibilidade de falta no Outro, veremos agora uma modalidade de amor, o amor cortês, no qual a mulher, representada na poesia pela figura da Dama, é quem é colocada no lugar desse objeto impossível, no lugar da Coisa, como forma de fazer suplência à ausência da relação sexual. Entretanto, se no amor do obsessivo busca-se insistentemente a negação da falta, no amor cortês as relações entre o amante e o amado se inscrevem justamente na falta. Se no amor do obsessivo a tentativa de suplência à relação sexual se faz por uma tentativa de presentificar o objeto radicalmente perdido do desejo por meio de um amante-amado forçadamente forjado como necessário, no amor cortês esse objeto, ou melhor, o objeto amado que supostamente encarnaria ou possuiria esse objeto, é justamente o que é renunciado, porém, com o intuito de alcançar o mesmo fim: negar a ausência da relação sexual.

8. O amor cortês

Enquanto Freud empreendeu a maior parte de seu estudo acerca do amor relacionando-o com a função de idealização, Lacan voltou-se mais ao amor com a função de sublimação, inserindo na tradicional antítese amante-amado um terceiro termo que está para além do objeto de amor: o nada. Nessa função de sublimação encontram-se as modalidades de amor como recusa do dom, que são o amor como metáfora, o amor trágico e o amor cortês. (FERREIRA, 2004).

Interessa-nos por ora examinar os escritos de Lacan acerca do amor cortês, naquilo que esta modalidade de amor representa uma forma de fazer suplência à ausência da relação sexual. Freud já havia identificado o amor cortês em *A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher* (1987 [1920]), em que relata a adoração de uma jovem de 18 anos por uma mulher dez anos mais velha (FERREIRA, 2004). Em Lacan, os escritos referentes ao amor cortês encontram-se predominantemente no livro 7, *A ética da psicanálise*.

Na Idade Média, época feudal, mais precisamente no período entre o início do século XI e o primeiro terço do século XIII, o amor cortês surgiu e desapareceu, restando dele nos séculos seguintes apenas uma lembrança mais ou menos apagada (LACAN, 1991 [1959, 1960]).

Nessa época, a França vivia um período de unidade política, mas estava dividida quanto à sua língua. Ao norte do país se falava *d'oïl* e ao sul, *d'oc*. É em língua *d'oc* que nasce a canção de amor, um gênero lírico cujo tema gira em torno de um ideal, que é o ideal do amor cortês. Posteriormente, surgem em Portugal e na Galícia as cantigas de amor, um tipo de poesia que se serve da versão do amor cortês das poesias do sul da França. Esse breve relato histórico é necessário para se compreender um amor que nasceu submetido à fixidez formal de uma poesia agregada à música e a uma série de regras que constituíam as “leis do amor” (FERREIRA, 2004).

As características precípua do amor cortês são:

o objeto amado é inacessível em função da não-correspondência (amor impossível); amor é sinônimo de se colocar a serviço da amada, de sofrer e morrer de amor; as regras que estabelecem as relações entre amante e amada (cortesia) exigem humildade, fidelidade e segredo (sigilo da identidade da amada) (FERREIRA, 2004, p. 45).

Segundo Lacan (1991 [1959-1960]), a característica fundante do amor cortês é de ser uma escolástica do amor infeliz. O objeto amado, aqui sempre representado por um objeto feminino, é desde o início inacessível; o amante – poeta – encontra-se desde sempre privado de seu objeto de adoração. “Não há possibilidade de cantar a Dama, em sua posição poética, sem o pressuposto de uma barreira que a cerque e a isole” (LACAN, 1991 [1959-1960]).

Um amor foi inventado para se fazer poesia, na qual a função do amante é o de servir a Dama, antes para travar uma guerra, cujas regras pré-estabelecidas situam o amante como vencido desde o princípio, que para conquistar seu amor. Mesmo assim, o amante não deve desistir jamais (FERREIRA, 2004).

O surpreendente sobre o contexto histórico do surgimento do amor cortês é a não coincidência entre o lugar ocupado pela Dama na poesia e aquele ocupado pela mulher na sociedade medieval. Para Lacan (LACAN, 1991 [1959-1960]), o momento histórico em que se desenvolveu o amor cortês em nada poderia corresponder a um período propício à promoção ou libertação da mulher. A posição da mulher na sociedade feudal estava essencialmente identificada a uma função social, isto é, a de ser um objeto de troca, sem direito à liberdade. Ela era um suporte para um certo número de bens e de sinais de potência, quando, por exemplo, era herdeira de um pai opulento.

O casamento, por exemplo, na sociedade medieval, não tinha como função o reconhecimento social do amor, mas sim assegurar, por via contratual, a aquisição de bens territoriais e mobiliários. E o que se trocava, quando as famílias sentavam para negociar um casamento? As mulheres (FERREIRA, s/d, p. 4).

As mulheres, portanto, encontravam-se restringidas à função fálica, só eram reconhecidas socialmente se exercessem o papel da maternidade (FERREIRA, 2004) e, como representantes do Outro-sexo, eram reduzidas à função de esposa (FERREIRA, s/d). Porém, se por um lado a mulher estava subjugada ao homem, desde seu nascimento até sua morte, primeiro como filha e depois como esposa, por outro, essa relação de poder transmutava-se absolutamente quando o poeta-amante destinava a ela seu amor sob forma de poesia e a colocava no lugar de Dama.

Por isso, “o amor cortês era em suma um exercício poético, uma maneira de jogar com um certo número de convenções, idealizantes, que não podiam ter nenhum correspondente concreto real” (LACAN, 1991 [1959-1960]). Entretanto, os ideais do amor cortês estendem-se para além

de sua existência formal – entre os séculos XI e XIII – e, de acordo com Lacan, suas incidências são absolutamente significantes na organização afetiva do homem contemporâneo.

Mesmo que do amor cortês só tenhamos os testemunhos documentários da arte, sob uma forma quase morta, excluindo o vivíssimo interesse arqueológico que podemos prestar-lhe, suas ressonâncias são, manifestamente, ainda visíveis nas relações entre os sexos (LACAN, 1991 [1959-1960]).

E é isso que interessa a Lacan, o fato de uma atividade de criação poética ter o poder de exercer uma influência determinante nos costumes amorosos, em uma época em que a origem e as palavras-chave do amor cortês não se fazem mais presentes. Conforme afirmado há pouco, a poética do amor cortês não ultrapassou o primeiro terço do século XIII.

E para entender a função dessa criação sublimada chamada amor cortês, Lacan (1991 [1959-1960]) adverte para que observemos as delimitações de sua estrutura. O ponto fundamental, a condição *sine qua non*, é que o objeto amado, a Dama, esteja inacessível desde o início. Uma característica marcante encontrada nas poesias é que a Dama aparece despersonalizada – ora designada com o termo *Domnei*, ora com o termo masculino *Mi Dom*, que significa meu senhor – de maneira a formar a impressão de que as poesias dirigem-se, ou poderiam ter sido escritas, para uma mesma pessoa. O que acontece é que “o objeto feminino é esvaziado de toda substância real” (LACAN, 1991 [1959-1960], p. 186), ela nunca é qualificada por suas virtudes reais.

Esta diferença entre a Dama e a verdadeira mulher do período feudal é um dos motivos pelos quais o amor cortês é acusado de ser falso. Ele realmente é um amor fingido, porém não deve ser confundido com hipocrisia ou falta de sinceridade, mas deve ser tratado como um processo que utiliza todos os artifícios necessários para a invenção de um objeto. Ele é, portanto, uma ficção (FERREIRA, 2004).

Lacan (1991 [1959-1960]) identifica alguns pontos de correspondência entre o amor cortês e o amor exposto por Ovídio, em *A arte de amar*, ou melhor, identifica uma influência deste sobre aquele. Isso pode parecer uma contradição, uma vez que o amor cortês inibe o sexual, enquanto o escrito de Ovídio é considerado um pequeno tratado para libertinos. Vejamos como essa contradição se dissolve, pelo menos em parte, para que o amor cortês possa ser comparado ao que é expresso em *A arte de amar*, escrito entre os séculos I a.C. e I d.C..

Ovídio escreve que a arte deve reger o amor – *Arte regendus Amor*. E é justamente o que fez um grupo de poetas cortesões dez séculos após o livro *A arte de amar* ter sido escrito, tornando concretas as palavras de Ovídio, ou seja, dando existência ao amor sob a regência da arte poética.

Uma outra proposição de Ovídio, a de que o amor é uma espécie de serviço militar – *Militae species amor est* – também é encontrada no amor cortês. Já foi mencionado que o lugar do amante na poesia do amor cortês é o de um soldado vencido *a priori* em sua batalha de amor infeliz, dada a impossibilidade do encontro com o objeto amoroso.

No amor cortês existem regras que controlam as trocas entre os parceiros amorosos, a fim de que a sexualidade seja inibida e para que a mulher seja representada como um *enigma indecifrável*. Em virtude dessa representação da mulher, Lacan compara as técnicas do amor cortês com uma técnica de pintura chamada anamorfose, utilizada por pintores do século XVI e XVII (FERREIRA, 2004). Nessa técnica, uma determinada figura é inserida no contexto da obra, de modo que, à primeira vista, ela não possa ser identificada. Entretanto, observando-se a pintura de um certo ângulo, a figura se torna perceptível, ou seja, ela surge do que antes era uma forma *indecifrável*. Até mesmo obras inteiras podem ser feitas por meio dessa técnica (LACAN, 1991 [1959-1960]).

Um exemplo de uma imagem desse tipo inserida em uma obra é quadro dos *Embaixadores*, de Hans Holbien⁶². Aos pés de um dos embaixadores, perfeitamente delineados, há uma forma *enigmática* alongada. Observando-a de um ângulo tal que o próprio quadro desaparece em seu relevo em virtude das linhas de fuga da perspectiva, surge, no lugar daquela figura indecifrável, uma caveira.

Um outro exemplo, mas agora de uma obra inteiramente realizada sob a técnica da anamorfose, era um muro de uma capela construída no século XI. O muro tinha 18 metros de altura e em toda sua extensão estava representada uma cena da vida dos santos, entretanto, a cena era completamente ilegível de qualquer parte da sala. Somente entrando por um corredor podia-se entrever, durante um pequeno ínterim, as linhas dispersas se unirem e revelarem a cena (LACAN, 1991 [1959-1960]). Dessa forma, tanto a anamorfose como o amor cortês giram em torno de um objeto enigmático.

⁶² Esse quadro de Hans Holbien ilustra a capa d' *O Seminário*, livro 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, de Lacan, na edição brasileira pela Jorge Zahar Editor.

A mulher é, portanto, enigmática e inacessível no amor cortês. O ponto de partida é que só há amor cortês se houver privação. O luto, e o permanente sofrimento que dele decorre, demarca a posição de amante para o homem. É só dessa posição que ele pode declarar seu amor à Dama. Já que nesse amor as relações entre amante-amado (sujeito-objeto) se inscrevem na *falta*, o objeto amado pode fazer sua aparição na estrutura da privação. “Amar no amor cortês significa renunciar não ao amor, mas ao objeto amado. É nesse sentido que se pode dizer que o amor cortês ama o amor” (FERREIRA, 2004, p. 48).

Depois da privação, a frustração. Sendo colocada na posição de objeto privilegiado, objeto precioso, a Dama é investida de uma onipotência que a permite fazer de seu amante um ser submisso aos seus caprichos. O amante, por estar dependente do desejo que está no Outro – na Dama – suplica ser amado e se comporta com humildade e fidelidade.

A Dama, por ser colocada em uma posição extremamente elevada e ser investida como um objeto onipotente, ganha ares de um ser divino. Ao ocupar esse lugar, ela só pode ser amada sob a obrigatoriedade da abstinência sexual, da devoção e da idolatria. Ela está, portanto, interdita e, por isso, representa o amor como recusa do dom. Ela, na medida em que é amada, está investida com valor de dom, pois o dom é símbolo de amor. Mas como recusa amar, representa o amor como recusa do dom e, em virtude disso, o amor cortês se inscreve no regime da frustração (FERREIRA, 2004).

O sofrimento advém justamente porque o amor cortês é uma forma de relacionamento amoroso que visa a não-satisfação. A Dama ocupa o lugar de objeto de amor para que algo que está além de qualquer mulher, a falta, seja desejada. As normas cortesias que regulam as trocas entre os parceiros tornam o amor impossível para que uma prática de escrita se constitua em metáfora do amor. “O impossível da relação sexual é substituído pela abstinência sexual” (FERREIRA, 2004, p. 49). O ato de amar se converte em renúncia e a persistência em prosseguir amando se transforma em um saber – a arte da escrita – com a função de sublimação.

No amor cortês, há uma delimitação bastante precisa entre os três elementos que o constituem: o sujeito – amante –, o objeto – amado – e a falta, que é o mais além do objeto. Os mesmos efeitos que o real produz no simbólico é o que recai sob o amante, isto é, a falta sob a forma de impossível. É na posição desse lugar faltante que o amante se situa como sujeito

desejante⁶³ e se coloca à disposição da Dama. Esta, por sua vez e segundo os princípios fundantes do amor cortês, só ocupa o lugar de amada com a condição de não retribuir e, portanto, não satisfazer o amor do outro. Dessa forma, o objeto amado se torna signo da própria falta (FERREIRA, 2004).

Sendo assim, o amor cortês é o amor que explicita a falta de harmonia entre o par amante-amado, pois ilustra de forma clara aquilo que é o engano próprio ao amor, ou seja, a ilusão da completude, uma vez que “o que falta a um [amante] não é o que existe escondido no outro [amado]” (LACAN, 1992 [1960-1961], p. 46). Assim, o aforismo lacaniano “*amar es dar lo que no se tiene*” (LACAN, 2000 [1958], sem página⁶⁴) não apenas encontra-se expresso no amor cortês como também é o que o sustenta.

Já que a falta radical de objeto é o sustentáculo do desejo, as súplicas à Dama feitas pelo trovador fazem transparecer o paradoxo que é intrínseco à estrutura de qualquer demanda, isto é, que aquele que demanda deseja algo diferente daquilo que está sendo demandado⁶⁵. A Dama, uma vez que é simulacro do objeto causa de desejo, só pode ser o objeto da demanda do poeta-trovador na medida em que priva e frustra a demanda. É por esse motivo que “a criação da poesia [cortês] consiste em colocar, segundo o modo da sublimação própria à arte, um objeto que eu chamaria de enlouquecedor, um parceiro desumano” (LACAN, 1991 [1959-1960], p. 187). Por isso, ainda segundo Lacan, esse objeto cruel criado pelo amor cortês deve ser situado no lugar da Coisa.

Para Steichen (1990), a Dama representa o tirano⁶⁶, um impulso a gozar, mas adverte que esse gozo do amante não tem nada a ver com prazer. Trata-se, segundo ele, da entrada em jogo do *além do princípio do prazer*. Para ele, em virtude de seu caráter desumano, enlouquecedor e cruel, a Dama ocupa o lugar do *supereu*, já que esta instância é designada por Freud como cruel e feroz. Assim, a Dama funciona como causa de um gozo que o amante sente como dor. “*Et cette*

⁶³ Se, no capítulo anterior vimos a oposição entre amor e desejo, encontramos agora um ponto de convergência entre eles, o que confirma a proposição lacaniana de que, embora haja uma fronteira que separe amor e desejo, eles se condicionam por todos os tipos de pontas (LACAN, 2003 [1961-1962]).

⁶⁴ Esta citação encontra-se em *Escritos 2, Juventud de Gide o la letra y el deseo*, de 1958.

⁶⁵ Esse paradoxo está expresso na frase “*yo te demando que me rechaces lo que yo te ofrezco porque no es eso*” (LACAN, 2000 [1971-1972], sem página). Essa citação encontra-se em *El seminario, libro 19, ...Ou pire*. Classe 5, de 9 de fevereiro de 1972.

⁶⁶ Interessante observar que para Steichen a Dama ocupa um papel de tirano, o que é consoante com o que foi afirmado anteriormente sobre a Dama, a saber, que ela freqüentemente era designada pela expressão *Mi Dom*, isto é, meu senhor. A comparação ganha ainda mais sentido na medida em que recordamos que a poesia cortês teve sua existência durante um certo espaço de tempo do período feudal, época em que os Senhores eram tiranos.

*douleur, loin d'être rejetée comme un symptôme au sens clinique du terme, comme 'manifestation indésirable', est revendiquée par le passionné comme son bien le plus précieux*⁶⁷” (STEICHEN, 1990, p. 146).

O amor cortês é uma versão do amor balizado pelas normas da cortesia. Essas normas têm como finalidade impor barreiras ao amor e são, como vimos, a própria condição para a existência desse amor. É a partir dessa interdição que o sexual se transforma, via sublimação, numa arte erótica, “em que o impossível de um amor tem como função velar o impossível da relação sexual” (FERREIRA, 2004, p. 51).

Em relação a essa arte erótica, Lacan (1991 [1959-1960]) afirma que, quando uma pessoa é transformada em uma função simbólica, se fala do amor nos termos mais crus. O amor cortês é considerado por Lacan como uma forma exemplar, um paradigma de sublimação⁶⁸. Entretanto, adverte ele, a sublimação nem sempre está colada ao sublime, pois a mudança de objeto não apaga o objeto sexual, este pode ser realçado e ter seu lugar na sublimação. “O jogo sexual mais cru pode ser objeto de uma poesia sem que esta perca, no entanto, uma visada sublimadora” (LACAN, 1991 [1959-1960], p. 198).

No que concerne à idéia de que o amor vem em suplência á relação sexual, Lacan assegura que “o amor cortês é uma maneira inteiramente refinada de suprir a ausência de relação sexual, fingindo que somos nós que lhe pomos obstáculo. É verdadeiramente a coisa mais formidável que jamais se inventou” (LACAN, 1985, [1972-1973], p. 94). Para Lacan, a Dama é o representante do Outro-sexo e não uma representação das mulheres. No entanto, já que o significante do Outro sexo não existe, a Dama só pode aparecer como objeto de um amor impossível.

Mas quais seriam os motivos pelos quais o amante aceita entrar em um jogo amoroso, sabendo que o encontro com o objeto de amor é impossível e que isso certamente causará seu sofrimento? Por que aceitar um amor que tem como condição a inacessibilidade do ser amado?

Já vimos que o amor cortês é uma maneira bastante depurada de fazer suplência à ausência da relação sexual, fazendo com que um amor impossível mascare a impossibilidade da

⁶⁷ “E esta dor, longe de ser rejeitada como um sintoma no sentido clínico do termo, como ‘manifestação indesejável’ é reivindicada pelo apaixonado como seu mais precioso bem” (STEICHEN, 1990, p. 146).

⁶⁸ Uma interpretação do amor cortês não considerado como sublimação é exposta por Antônio Sérgio Mendonça no capítulo *Amor e morte em psicanálise*, de seu livro *O ensino de Lacan*, publicado no Rio de Janeiro pela editora Gryphus em 1993.

relação sexual. Portanto, seguindo esta lógica, o encontro com o objeto amoroso poderia desvelar justamente o que esse amor procura encobrir. Poderíamos pensar que

*la rencontre momentanée avec l'objet, menace le passionné du déclin de sa passion, et celle-ci, dès lors, devra soit se reporter sur un autre objet dans la même série, soit éloigner l'objet rencontré. La passion amoureuse est de ce point de vue tout à fait démonstrative, elle qui se soutient davantage de l'absence de l'objet aimé que de sa présence*⁶⁹ (STEICHEN, 1990, p. 145).

Portanto, o não encontro com o objeto no amor cortês busca evitar que o real seja desvelado, isto é, tenta evitar que a impossibilidade da relação sexual apareça e que o amante destitua o outro de seu lugar de amado. Por esse motivo a inacessibilidade da Dama é pré-condição para a existência e sustentação do amor cortês, bem como por essa mesma razão o amante aceita entrar nesse jogo amoroso: para evitar a ausência da relação sexual.

⁶⁹ “O encontro momentâneo com o objeto, ameaça o apaixonado de declinar de sua paixão, e esta, desde então, deverá ou se transportar sobre um outro objeto dentro da mesma série, ou rejeitar o objeto encontrado. A paixão amorosa deste ponto de vista é completamente demonstrativa, ela que se sustenta mais da ausência do objeto amado que de sua presença” (STEICHEN, 1990, p. 145).

9. Conclusão

“Aquele cujos olhos viram a beleza, à morte,
desde então, está predestinado.”
Platen

Em nosso percurso da sexualidade até o amor, iniciamos pela condição perversa que caracteriza a sexualidade humana. Isso é consequência de termos subvertido o instinto, de termos subvertido o fim biológico imanente à sexualidade instintiva, isto é, a reprodução. Nossa sexualidade não busca outra coisa senão a satisfação, o prazer. Somos seres pulsionais, seres falantes e, para ir mais longe, seres falados (LACAN, 2000 [1973-1974]).

O mito freudiano que trata da assunção à condição humana, ou seja, da origem da cultura e de “nossa” saída do mundo natural está em *Totem e Tabu* (1913), talvez o único mito que a época moderna tenha sido capaz de construir (LACAN, (1991 [1959-1960])). Com ele, Freud narra a história de uma horda primitiva, em que existia um chefe tirânico, um pai totalitário, não-castrado, detentor do gozo absoluto, possuidor de todas as mulheres do clã e que assim interditava o gozo dos demais. Os irmãos dessa horda rebelaram-se e mataram o pai tirânico, realizando, unidos, algo que não teriam condições de fazer individualmente. Em seguida, realizaram uma refeição totêmica devorando o pai morto. Entretanto, eles passaram a sentir culpa em virtude do assassinato e começaram a venerar ao pai morto. Assim, “o pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo” (FREUD, 1987 [1913], p. 171). É por não mais existir que o pai passa a existir como função (PERES, 1998). Não se referindo, portanto, a um dado factual do desenvolvimento da humanidade, este mito é antes uma alusão ao processo pelo qual cada um tem que passar para assumir a condição de humano.

Em outras palavras, matamos o Pai-natureza – e não a Mãe-natureza, como se costuma dizer – e por esse ato introduzimo-nos na cultura carregando uma espécie de buraco em nosso ser. É a existência desse buraco, dessa falta no nível do ser natural, que o sujeito – no sentido psicanalítico do termo – tem a condição de emergir como tal (ELIA, 2004).

O ser humano não está dado desde o nascimento, ele precisa se constituir, e isso só é possível entre outros humanos. Estes não são apenas seres de necessidade, são seres de linguagem, e essa condição altera todo o futuro daquele pedaço de carne que acaba de nascer. Aqueles que respondem ao desamparo fundamental do *infans* são seres falantes, possuidores de

linguagem, ou melhor, seres possuídos, atravessados e divididos pela linguagem, portadores de significantes que farão sua incursão no pré-sujeito e o marcarão, possibilitando sua entrada no mundo propriamente humano. Marcar o pré-sujeito com significantes que lhe são exteriores, eis umas das funções encarnadas pelo Outro, este humano que não apenas permite a sobrevivência do *infans*, mas que também lhe dá acesso ao significante e a um mundo humano, social e cultural.

Pertencer ao mundo da palavra implica, pois, a perda de um passado de completude imaginária, perda esta que é condição *sine qua non* do desejo humano (GERPE, 1998). A situação inicial da sexualidade humana é, portanto, marcada pela falta de indicação de qualquer objeto sexual pré-determinado. Evidentemente, isso é consequência de nossa sexualidade pulsional. E essa constituição singular da sexualidade humana abrirá a possibilidade para “a mais profunda, a mais radical, a mais misteriosa das relações entre os sujeitos” (LACAN, 1992 [1960-1961], p. 169). A que relação se refere Lacan? Ao amor certamente.

Entretanto, se amor e sexualidade são campos distintos, porque essa peculiaridade da sexualidade humana abre a possibilidade para o surgimento do amor? Porque, como vimos “o amor surge como fruto de uma perda, perda de uma sexualidade natural, de um sexo animal [...] é na conjunção do desejo com seu objeto, como objeto inadequado do desejo, que irá surgir essa significação chamada amor” (PERES, 1998, p. 41). Sendo assim, temos aqui uma primeira confirmação de que o amor só é possível em virtude de uma sexualidade pulsional.

A segunda confirmação nos é dada por Lacan, quando afirma que o amor é o que vem em suplência à relação sexual. A ausência da relação sexual é um preceito básico. A existência da relação sexual é uma crença pré-freudiana sobre a sexualidade (HARARI, 1995). Defender a idéia da possibilidade de tal relação implica posicionar-se a favor da falaciosa estabilidade instintiva; é crer na existência de um instinto genital e na consequente imposição de um par estável – um objeto adequado – como requisito para insólitos “critérios de normalidade”. Esta é uma concepção caracteristicamente religiosa, do tipo “e Deus os fez homem e mulher” (HARARI, 1990b). Entretanto, como vimos, não há uma determinação a priori dos sexos, o que impede a inscrição de uma relação, de uma proporção sexual entre homem e mulher.

Sendo assim, se o amor é o que vem em suplência à ausência da relação sexual, ele existiria se tal complementaridade existisse? A resposta é não, já que o “*amor es llevado a la existencia [...] por lo imposible del vinculo sexual con el objeto, el objeto cualquiera que sea su origen, el objeto de esa imposibilidad. Le es preciso, por así decir, esa raíz de imposible*

(LACAN, 2000 [1973-1974], sem página⁷⁰). Se a impossibilidade de laço sexual com o objeto é condição inexorável para que o amor possa existir, essa inadequação, essa raiz de impossibilidade, por sua vez, só se dá com a saída de um mundo natural – e de uma sexualidade natural, portanto – e com o advento da pulsão, o distintivo da sexualidade humana.

Se estamos de acordo que o amor é o que vem em suplência à relação sexual, como isso pode ser justificado?

Inicialmente, pode-se afirmar que, embora a relação sexual não seja possível, tal impossibilidade não impede ao ser falante de continuar acreditando que possa obter a sonhada união completa (HARARI, 1993b). Assim, frente à impossibilidade da relação sexual ligada ao *real*, há uma reversão *simbólica* que permite ao sujeito a ilusão fugaz de que a relação sexual é possível. Como é momentânea e não consegue manter a certeza d'A relação, ocorre outra reversão, agora *imaginária*, que se revela como amor. (VALDIVIA, 1993). Em outras palavras, o objeto passa da condição de impossível à condição de contingente e, finalmente, à condição de necessário.

Já que o objeto ganha o estatuto de necessário, essa condição cria a ilusão de que ele seja único – “sem ele não posso viver”. Sendo assim, o amor revela-se como um período de escansão, de suspensão do impossível da relação sexual por meio da ilusão (PEREIRA, 2004). O objeto amado, tornado necessário e sustentando temporariamente a ilusão de completude, é, dessa forma, colocado no lugar daquele objeto radicalmente perdido que, se existisse, faria a relação sexual possível, o Um não atingível no campo sexual. E se os amantes se sentem completos, isso ocorre porque um ama no outro o que lhe falta para atingir seu ideal, ou seja, o outro do amor, o amado, é o que permite ao amante recusar a falta (HARARI, 1993b).

O objeto de amor se constituirá como uma construção imaginária com o objetivo de preencher uma falta estrutural – que é do campo sexual, por conseguinte, do campo da pulsão e do desejo – visando suprir uma relação impossível. O que o amante almeja é uma relação de complementaridade com o objeto, uma complementaridade supostamente perdida. Percebe-se em alguns pontos da teoria psicanalítica, como, por exemplo, na experiência primária de satisfação do bebê junto à mãe e na figura do pai da horda primeva de *Totem e Tabu* (1913), a idéia de um absoluto, de um estado de não-desamparo suposto (GERPE, 2004).

⁷⁰ Esta citação encontra-se em *El seminario, libro 21, Los incautos no yerran*. Classe 5, de 8 de janeiro de 1974. Porém, no CD-ROM em que este seminário pode ser lido, há um erro em relação ao ano desta classe. Lá, ela está datada com o ano de 1975.

Sendo assim, consegue o amor suprir a falta inerente ao campo sexual? Consegue ele realizar o sonhado Um? Não, o amor não elimina a falta e também não erradica o desconforto do homem no mundo.

A escolha do objeto de amor parece, por vezes, pretender o retorno ao reino perdido das necessidades. Investe-se no outro como se este pudesse ser um complemento narcísico, aquele que possibilitaria o retorno à mítica satisfação original. Porém, essa intenção não passa de um desejo sem possibilidades de realização. Primeiro, porque no amor trata-se de uma escolha, motivo pelo qual o objeto está longe de ser necessário, já que foi eleito dentre inúmeros outros possíveis. Segundo, esse objeto é efetivamente Outro, e a todo instante fornece indícios de sua alteridade, aniquilando gradativamente a ilusão de uma complementaridade narcísica, fato que, não raro, impulsiona o sujeito a buscar novos objetos (GERPE, 2004).

Outro do amor conduz ao barrado do Outro (FRASER, 1998). O amado não é completo e não completa o amante. Vimos que, se o amante lança-se ao amado em busca do que lhe falta, pois supõe que este guarda em si justamente o objeto do qual carece, sua busca fracassará, já que “o que falta a um não é o que existe, escondido, no outro. Aí está todo o problema do amor” (LACAN, 1992 [1960-1961], p. 46). Assim, não se trata de encontrar o parceiro ideal, o parceiro perfeito, como se este pudesse remediar a ausência da relação sexual. A ausência da relação sexual não é o resultado de uma escolha amorosa errada. O amor será sempre falta que recobre a falta (ESTRADA, 1998).

Embora a versão do amor como procura da completude tenha atravessado milênios e persista até hoje (FERREIRA, 2004), a verdade é que no cerne, no coração de todo o relacionamento amoroso, de todo amor, o sujeito se depara com o encontro faltoso (STEICHEN, 1990). Há, então, um *umbigo* do sonho de amor (LAGROTTA, 2005), que é justamente a sua impossibilidade, a sua impotência, para usar a expressão de Lacan. Se o amor vem em suplência a uma relação que é *não-toda*, buscando totalizá-la, ele falha, pois o todo é da ordem do complemento, não da suplência: “*el sexo no es todo; el todo viene en su lugar, lo que no quiere decir que este lugar sea el lugar del todo*” (LACAN, 2000 [1967-1968], sem página⁷¹). Não há saída, o amor é impossível e a relação sexual se abisma no não-senso (LACAN, 1985 [1972-1973]).

⁷¹ Esta citação encontra-se em *El seminario, libro 15, El acto Psicoanalítico*. Classe 14, de 20 de março de 1968.

A relação do ser ao ser não é uma relação harmoniosa (LACAN, 1985 [1972-1973]). A psicanálise nos fez ver que não se conhece nenhum amor sem ódio e, não raro, não muito tarde, as palavras de amor se transformam em queixas ao outro, recriminações, sintomas... No amor, “encontra-se a cada passo o dilaceramento, a discordância. Ninguém, no entanto, precisa dialogar, dialetizar, *dialektikeuestai*, sobre o amor – basta que se esteja nele, basta amar, para ser presa desta hiância, dessa discórdia” (LACAN, 1992 [1960-1961], p. 46).

Referências

- AGUIAR, F. Notas recolhidas sobre a transferência em Freud. *Revista de Ciências Humanas*. Florianópolis: EDUFSC, n. 27, p. 137-148, abr. 2000.
- BUENO, S. *Minidicionário da língua portuguesa*. São Paulo: FTD, 1996.
- COSTA, J. F. As práticas amorosas na contemporaneidade. *Psychê*. São Paulo, n. 3, p. 21-28. 1999.
- COUTINHO, D. Você foi feito(a) pra mim. *Anais do 1º Congresso Internacional do Colégio de Psicanálise da Bahia*, Salvador: EGBA, p. 267-275, 1998.
- CRUXÊN, O. *A sublimação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- DOR, J. *Estruturas e clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Taurus, 1994.
- DOR, J. *Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.
- ELIA, L. O conceito de sujeito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- ESTRADA, D. D. Vivo sem em mim viver. *Anais do 1º Congresso Internacional do Colégio de Psicanálise da Bahia*, Salvador: EGBA, p. 255-258, 1998.
- FERREIRA, N. P. *A teoria do amor*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- FERREIRA, N. P. Esses poetas que falam do amor como se fossem mulheres. S/d. Disponível em <<http://www.rubedo.psc.br/Artigos/poemulher.htm>>. Acessado em 03 de abril de 2006.
- FINK, B. *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- FRANCO, A. Sobre los destinos del amor: sexualidad, erotismo y sexuación. *REdTORICA*. Buenos Aires: Cutral Ediciones, n. 5, p. 31-36, jul. 2005.
- FRASER, M. T. D. Melancolia – um amor fatal. *Anais do 1º Congresso Internacional do Colégio de Psicanálise da Bahia*, Salvador: EGBA, p. 191-197, 1998.
- FREUD, S. Projeto para uma psicologia científica (1895). In: *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 2 ed. 1v. Rio de janeiro: Imago, 1987.
- FREUD, S. A interpretação de sonhos (parte II) (1900). In: *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 2 ed. 5v. Rio de janeiro: Imago, 1987.

FREUD, S. Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor (contribuições à psicologia do amor II) (1912). In: *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 2 ed. 11v. Rio de janeiro: Imago, 1987.

FREUD, S. Totem e tabu (1913). In: *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 2 ed. 13v. Rio de janeiro: Imago, 1987.

FREUD, S. Sobre o narcisismo: uma introdução (1914). In: *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 2 ed. 14v. Rio de janeiro: Imago, 1987.

FREUD, S. À guisa de introdução ao narcisismo (1914). In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. 1v. Rio de janeiro: Imago, 2004.

FREUD, S. O inconsciente (1915). In: *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 2 ed. 14v. Rio de janeiro: Imago, 1987.

FREUD, S. Pulsões e destinos das pulsões (1915a). In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. 1v. Rio de janeiro: Imago, 2004.

FREUD, S. O recalque (1915b). In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. 1v. Rio de janeiro: Imago, 2004.

FREUD, S. Luto e melancolia (1917). In: *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 2 ed. 14v. Rio de janeiro: Imago, 1987.

FREUD, S. Psicologia de grupo e análise do ego (1921). In: *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 2 ed. 18v. Rio de janeiro: Imago, 1987.

FREUD, S. O mal-estar na civilização (1930). In: *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 2 ed. 21v. Rio de janeiro: Imago, 1987.

FREUD, S. Conferência XXXIII: feminilidade (1932). In: *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 2 ed. 22v. Rio de janeiro: Imago, 1987.

GAY, P. *Freud: uma vida para nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GARCIA-ROZA, L. A. *Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*. 4 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

GARCIA-ROZA, L. A. *Freud e o inconsciente*. Rio de janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

GERPE, V. L. R. Esse obscuro objeto do desejo. 1998. Disponível em <<http://www.rubedo.psc.br/Artigos/melanco.htm>>. Acessado em 03 de abril de 2006.

HARARI, R. *Seminario sobre “La dirección de la cura”*. Buenos Aires: Mayéutica Institución psicoanalítica, 1985.

HARARI, R. *Uma introdução aos quatro conceitos fundamentais de Lacan*. Campinas: Papirus Editora, 1990a.

HARARI, R. *Fantasma: fin del análisis*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1990b.

HARARI, R. *El seminario "La angustia", de Lacan: una introducción*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1993a.

HARARI, R. *¿De qué trata la clínica lacaniana?* Buenos Aires: Catálogos, 1993b.

HARARI, R. *¿Como se llama James Joyce? A partir de "el Síntoma", de Lacan*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1995.

JORGE, M. A. C. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, v.1: as bases conceituais*. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

JORGE, M. A. C. Amor, desejo e gozo em Freud e Lacan. *Insight: psicoterapia e psicanálise*. São Paulo, n. 117, p. 19, maio. 2001.

LACAN, J. *O seminário, livro 1* (1953-1954). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

LACAN, J. *O seminário, livro 7* (1959-1960). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1991.

LACAN, J. *O seminário, livro 8* (1960-1961). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1992.

LACAN, J. *O seminário, livro 9* (1961-1962). Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003.

LACAN, J. *El seminario, libro 10* (1962-1963). Versión de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. 2000. CD-ROM.

LACAN, J. *O seminário, livro 11* (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

LACAN, J. *El seminario, libro 14* (1966-1967). Versión de la Escuela Freudiana de la Argentina. 2000. CD-ROM.

LACAN, J. *El seminario, libro 15* (1967-1968). Versión de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. 2000. CD-ROM.

LACAN, J. *El seminario, libro 17* (1969-1970). Versión de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. 2000. CD-ROM.

LACAN, J. *El seminario, libro 19* (1971-1972). Versión de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. 2000. CD-ROM.

LACAN, J. *O seminário, livro 20* (1972-1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

LACAN, J. El seminario, libro 21 (1973-1974). Versión de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. 2000. CD-ROM.

LACAN, J. *El seminario, libro 22* (1974-1975). Versión de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. 2000. CD-ROM.

LACAN, J. *El seminario, libro 24* (1976-1977). Versión de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. 2000. CD-ROM.

LACAN, J. Juventud de Gide o la letra y el deseo (1958). *Escritos 2*. 2000. CD-ROM.

LACAN, J. *El síntoma: conferencia en Ginebra* (1975). Texto establecido por J-A. Miller. 2000. CD-ROM.

LAGROTTA, Z. ¿Qué entender por lo real del amor? *REdTORICA*. Buenos Aires: Cutral Ediciones, n. 5, p. 55-68, jul. 2005.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LIED, I. B. *Identificação e fim de análise*. Texto apresentado nas Jornadas de psicanálise de Recife, 05.05.2006, inédito.

MARTINS, D. S. Um não-saber da morte... e do amor. *Anais do 1º Congresso Internacional do Colégio de Psicanálise da Bahia*, Salvador: EGBA, p. 421-427, 1998.

MASSON, J. M. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess – 1887-1904*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

MEZAN, R. *A sombra de Dom Juan e outros ensaios*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.

MEZAN, R. Pesquisa teórica em psicanálise. *Psicanálise e Universidade*. 1994, n. 2, p. 51-75.

NASIO, J.-D. *O livro da dor e do amor*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

PEREIRA, L. S. *Amor, transferência, desejo*. 2004. Disponível em <<http://www.congressodeconvergencia.com/Amor,%20transferencia,%20desejo-PORTUGUES.htm>> Acessado em 20 de maio de 2006.

PERES, U. T. a amo amor amorte. *Anais do 1º Congresso Internacional do Colégio de Psicanálise da Bahia*, Salvador: EGBA, p. 39-48, 1998.

PLATÃO, Um Banquete. *Diálogos*. São Paulo: Cultrix, s/d.

RÍO, B. L. El nudo del amor cortés. *REdTORICA*. Buenos Aires: Ediciones Publikar, n. 3, p. 73-83, jul. 1996.

ROUDINESCO, E. *Por que a psicanálise?*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

SANTANA, J. B. A morte é o real do amor. *Anais do 1º Congresso Internacional do Colégio de Psicanálise da Bahia*, Salvador: EGBA, p. 333-339, 1998.

SOBREIRA, M. S. G. A. *As loucuras femininas*. 2004. Disponível em <<http://www.congressodeconvergencia.com/As%20loucuras%20femininas-PORTUGUES%20.htm>> Acessado em 20 de maio de 2006.

STEICHEN, R. *Logiques de la passion et patho-logies*. Paris: L'Harmattan, 1990.

VALDIVIA, O. B. *A linguagem interminável dos amores*. *Jornal do Federal*, n.34. 1993.